Französisch

Chateaubriand und Pascal

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

Von

Paula Hey

aus Emmerich

1937

Druckerei und Verlag wissenschaftlicher Werke Konrad Triltsch, Würzburg

Berichterstatter: Professor Dr. Platz.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Die Arbeit erscheint gleichzeitig als Heft IX in der Schriftenreihe Studien zur abendländischen Geistes- und Gesellschaftsgeschichte herausgegeben von Hermann Platz, Professor in Bonn.
Verlag Ludwig Röhrscheid, Bonn.

Inhalt.

Seite

Vorbemerkungen 1

I) Grandeur et misère de l'homme bei Pascal — Die drei Ordnungen: Körperwelt, Geisteswelt und ordo caritatis. . . . 2

II) Chateaubriand. (Kurze Charakteristik.) 15

III) Chateaubriands Werke und Pascal. 21

1) L'Essai sur les Révolutions. — Unklarheit und Unruhe bei Chateaubriand. 21

2) Le Génie du Christianisme. — Erste Fühlungnahme mit Pascal. —

Vergleichspunkte: 24

a) Die Konversion. — Sie zeugt von einem aufrichtigen religiösen Gefühl. Ihr Inhalt: Gott, Jesus-Christus, das Christentum, der Mensch bei Chateaubriand, dann im Vergleich mit Pascal. Pascals Konversion ein Hinwenden zum Christentum in seiner Fülle, Chateaubriands Konversion ein Hinwenden zum infini. 29

b) Kampf gegen den philosophischen Zeitgeist. — Beide tragen vom Geist ihrer Zeit in sich. Pascal zieht einen entschiedenen Trennungsstrich, Chateaubriand ist dem Zeitgeist auf weite Strecken verfallen. 54

c) Die Rolle des „coeur". — Pascal denkt hierarchisch (drei Ordnungen), Chateaubriand setzt der Totalität des Verstandes die Totalität des Gefühls entgegen. 65

d) Direkte Erwähnungen Pascals im Génie du Christianisme. — Nichts weiter besagende Zitate, Chateaubriand hebt Pascal von Voltaire ab, der Christ Pascal, Chateaubriand zieht Pascal als Autorität heran, Pascal als geistige Existenz, der melancholische Pascal. 68

3) Reisebeschreibungen und literarische Abhandlungen der Frühzeit. — Kampfstellung gegen das philosophische Jahrhundert. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Direkte Erwähnungen Pascals, besonders im Voyage à Clermont. . . 76

4) Les Martyrs, L'Itinéraire de Paris à Jérusalem. — Misère de l'homme und Unendlichkeitsdrang. Kampf gegen die Aufklärer. Ästhetisches und soziales Christentum. 81

5) Historische und politische Schriften. — Kampf gegen den Philosophengeist. Unendlichkeitsdrang. Grandeur et misère de l'homme. Direkte Erwähnungen Pascals. 86

Seite

6) Les Mémoires d'Outre-Tombe. — Grandeur et misère, die beherrschenden Begriffe. Verwandte Motive in den Pensées und in den Mémoires. Direkte Erwähnungen Pascals. Gewandelte Auffassung vom Leiden und der Freude bei Chateaubriand. Antwort auf die Frage nach dem Sein der Menschen nur im Christentum. 91

7) La Vie de Rancé. — Misère und néant. Melancholie. Der Heilige: in seinem Sein, in seinem Weltschmerz, in seiner Lebensverneinung. „Conversio prima" und „conversio morum". Nicht „sincérité religieuse", sondern konkretes Christentum. Nicht w i e, sondern d a ß Chateaubriand den Heiligen gestaltete, entscheidet, und das verbindet ihn mit Pascal 95

Schlußbemerkungen 102

Literatur 104

Vorbemerkungen.

Was ist der Mensch? Diese Frage gehört zu den ewigen großen Menschheitsfragen, die gestellt worden ist, solange wir Zeugnis darüber haben, daß Menschen denkend an die Dinge des Seins herangingen, und die gestellt werden wird, solange in diesem Aion Menschengeist lebendig sein wird.

Seit das Abendland nicht mehr eine geschlossene, am Christentum orientierte Einheit bildet, ist hier die Frage besonders drängend geworden. Und zwar deshalb, weil auch in Bezug auf die Art, wie man an den Menschen herangeht, eine Spaltung entstanden ist. Ein Teil betrachtet den Menschen gemeinsam mit der übrigen Schöpfung, mittelbar, in einer theonomen Ordnung stehend, der andere Teil losgelöst von allem übrigen, unmittelbar, autonom.

Pascal und Chateaubriand sind beide nur zu denken und nur zu begreifen in diesem geistigen Zusammenhang. Bei beiden spielt das Problem des Menschen eine bedeutende Rolle. Es ist für beide der Hintergrund. Beider Denken trägt das Mal der Spaltung. Das einigt und verbindet sie. Wie weit die Gemeinsamkeit geht, wo das Trennende anfängt, wodurch dieses bedingt ist, und wie weit es reicht, werden die folgenden Ausführungen zu zeigen versuchen.

I. Grandeur et misère de l'homme bei Pascal.

„Die Antithese ist eine charakteristische Form von Pascals Geist."[1]) Diese Bemerkung findet sich bei vielen Pascal-Forschern[2]). Entweder als eine einfache Behauptung (Laros und Deininger), oder bei der Darstellung des Jansenistenstreites (Blondel und Bremond), oder mit einem Hinweis auf Hegel (Strowski und Chevalier). Hier werden diese Gesichtspunkte nicht berücksichtigt, da sie überhöht werden von einer umfassenderen Frage. Hier soll das Begriffspaar untersucht werden, das sich durch die ganzen Pensées hindurchzieht: la grandeur et la misère de l'homme[3]). Dieser Gegensatz ist mehr als eine Denkform Pascals. Es ist die Formel, in der er das Sein des Menschen zusammengefaßt hat. Es sind die Grundbegriffe der Pensées.

Aber trotzdem kann man nicht von einem anthropozentrischen Charakter der Fragmente sprechen. Dieses Prädikat würde dann zu Recht bestehen, wenn sie gipfelten in der absoluten Verherrlichung des Menschen, in der alleinigen Darstellung seiner grandeur, wie bei Epiktet, allen Epikuräern und den Spiritualisten, oder in der absoluten Erniedrigung des Menschen, in der alleinigen Darstellung seiner misère, wie bei Montaigne, allen Skeptikern und den Materialisten jeder Färbung. — Aber Pascal sieht den Menschen nicht in einer solchen Immanenz.

Um die grandeur et misère de l'homme in den Pensées richtig zu begreifen, müssen wir ausgehen von drei Stufen (ordres), die für die Begriffsbildung Pascals wichtig sind:

a) les corps (nature, espaces infinies),
b) l'esprit (pensées),

---

[1]) L. Brunschvicg, Einleitung zu Pascal, Pensées et Opusculus. Paris (Hachette) o. J. p. 293.

[2]) M. Laros, Das Glaubensproblem bei Pascal. Düsseldorf (Schwann) 1918. p. 63 f. — F. Deininger, Blaise Pascals Menschenidee. In: Das Bild vom Menschen, Festschrift für F. Tillmann. Düsseldorf (Schwann) 1934. p. 69. — M. Blondel, Le Jansénisme et l'Anti-Jansénisme de Pascal. In: R. M. M. No. 2. 1923. p. 159. — H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Paris (Bloud et Gay) 1923. IV, 415. — F. Strowski, Pascal et son temps. Paris (Plon) 1908—1909. III, 380. — J. Chevalier, Pascal. Paris (Plon) o. J. p. 339 f.

[3]) vgl. Villemain, Mélanges historiques et littéraires. Paris (Ladvocat) 1827. I, 374: „Cet instinct de spiritualisme opposé à notre faiblesse mortelle, ce contraste de grandeur et de néant remplit seul les chapitres sublimes de Pascal sur la nature de l'homme. Il lui inspire des mouvements d'une incomparable éloquence, et des pensées d'une effrayante profondeur."

c) la charité (foi, grâce).

Ihnen entsprechen drei Stufen von Menschen:

a) le libertin (athée),
b) le philosophe,
c) le croyant.

Was bedeuten diese drei Ordnungen, die in einer „distance infinie" (fr. 793, p. 230) zueinander stehen, für Pascals Erkenntnis über das Sein des Menschen?

a) „Voilà ce que je vois et ce qui me trouble. Je regarde de toutes parts, et je ne vois partout qu'obscurité. La nature ne m'offre rien qui ne soit matière de doute et d'inquiétude." (fr. 229.) Diese Worte sagt nicht Pascal selbst, sondern er läßt sie den Atheisten, den Freigeist sprechen [4]). Der Atheist, der Freigeist, kennt also die Verlorenheit des Menschen in der Natur. Sein Zweifel und seine Unruhe sind darum so groß, weil er nichts über sein Wesen aussagen kann, nichts über das Woher und Wohin [5]), nicht, ob der Tod in das Nichts führt oder in die Hände eines zornigen Gottes. Mit Sicherheit weiß er nur, daß er sterben muß. (fr. 194, p. 106.)

Über sich selbst kann der Mensch innerhalb dieser Ordnung aus der Natur nichts erfahren, erst recht nicht führt sie ihn zu Gott hin. Pascal wundert sich über die Kühnheit, mit der die Freigeister die Gottheit aus der Natur und ihren Werken beweisen wollen. So unverhüllt ist Gott nicht für ihn. (fr. 242.) — Auf der ersten Stufe also sieht sich der Mensch in die unendlichen Erdenräume hineingestellt, und diese sind stumm und schweigen auf alle seine Fragen [6]).

Die Ungewißheit macht den Menschen unglücklich, da sie ihm sein Nichts zeigt. Um ihr zu entgehen, sucht er Zerstreuung. (fr. 164.) So hofft er, seinen „ennui", d. h. „son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide" zu überwinden. (fr. 131.) Der ennui ist also die Antwort der Person auf die Unzulänglichkeit der Naturordnung, hier der Körperwelt. Er stellt sich dann ein, wenn die Unzulänglichkeit der Naturordnung zutage tritt, irgend etwas Entscheidendes über den Menschen oder Gott auszusagen, und wenn nicht die Möglichkeit einer Transzendierung in einen höheren ordo gegeben ist.

b) Der Vertreter der zweiten Ordnung, der Philosoph, erhebt sich kraft seines Denkens über die Räume (espaces) der Natur. Im Vergleich zum Universum ist der Mensch nur ein schwaches Schilfrohr, das durch eine Kleinigkeit erdrückt, getötet werden kann. Aber durch das Denken wird ihm dieser Vorgang bewußt, er weiß, daß er stirbt, und deshalb

---

[4]) von Brunschvicg mit Recht hervorgehoben in Pascal, Pensées. II, 139, note 1.

[5]) Der moderne Heide kann also noch weniger über den Menschen aussagen als der vorchristliche Heide, der die Frage nach dem Woher mit dem Mythos vom goldenen Zeitalter beantwortete.

[6]) vgl. L. de Monge, Pascal. In: Revue catholique de Louvain, janvier 1870. Zitiert: E. Jovy, Etudes Pascaliennes. Paris (Vrin) 1928. IV, 13.

ist er erhaben über das Universum, das seinen Vorteil nicht kennt[7]). „Toute notre dignité consiste donc en la pensée." (fr. 347.)[8]) „Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends." (fr. 348.)[9]) Das Denken wird zum Wesen des Menschen: „Le moi consiste dans ma pensée." (fr. 469.) „Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête (car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds). Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée: ce serait une pierre ou une brute." (fr. 339.)

Auch auf dieser Stufe ist der Mensch nicht imstande, etwas aufzuweisen, das ihn über sich selbst hinaushebt. „Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu." (fr. 543.) Das natürliche Denken kann höchstens zur Erkenntnis eines „être nécessaire, éternel et infini" (fr. 469) kommen. Über einen persönlichen Gott kann der denkende Verstand nichts sagen. „Parlons maintenant selon les lumières naturelles. S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est." (fr. 233, p. 145.)

In manchen Fragmenten spricht Pascal von der Begrenztheit des Verstandes. „Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison." (fr. 272.) „Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile: apprenez que l'homme passe infiniment l'homme." (fr. 434, p. 347.)[10]) Das ist kein Widerspruch zu den Stellen über die Bedeutung des Denkens. Das Denken leistet ein Bewußtmachen der Stellung des Menschen im Kosmos, und darin ist es der ersten Stufe überlegen. „Ceulx qui verront clairement ces veritez pourront admirer la grandeur et la puissance de la nature dans cette double infinité qui vous environne de toutes parts, et apprendre par cette consideration merveilleuse à se connoistre eux-mesmes, en se regardant placez entre une infinité et un neant d'standue, entre une infinité et un neaut d'ombre, entre une infinité et un neant de mouvement, entre une infinité et un neant de temps. Sur quoy on peut apprendre à s'estimer à son juste prix, et former des reflexions qui valent mieux que tout le reste de la géometrie mesme."[11]) Weil das eigentliche Problem des Menschen in der Ordnung des Geistes keine Erklärung, keine Lösung findet, deshalb müßte der Mensch in „ewiger Verzweiflung" enden[12]), wenn der ordre de l'esprit bereits die höchste und letzte Stufe der Erkenntnismöglichkeit wäre. Die Verzweiflung ist die zweite mögliche Antwort der Person auf die Unzulänglichkeit der Naturordnung, hier der Geisteswelt. Sie stellt sich, analog dem

[7]) Mit dieser Auffassung ist in etwa die Bewußtseinslehre Kants vorweggenommen.

[8]) vgl. auch fr. 793, p. 233.

[9]) vgl. auch fr. 345, 346, 397, 146, 482.

[10]) vgl. auch fr. 267—272, 365, 330, 388.

[11]) Pascal, Oeuvres. IX, 269 f. (De l'esprit géométrique.)

[12]) wie die eigentlich großen Deutschen des 19. Jahrhunders in der Verzweiflung endeten, in Selbstmord oder in geistiger Umnachtung: Kleist, Hölderlin, Nietzsche.

ennui, dann ein, wenn der Mensch in dieser Ordnung nichts über sein eigenes Sein und über Gott erfahren kann, trotzdem er ihr absolute Geltung zuschreibt, und wenn er so die Transzendierung in eine umfassendere Ordnung verhindert. Diese Verzweiflung kommt ergreifend in fr. 72 zum Ausdruck: „Car enfin, qu'est-ce l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti. Que fera-t-il donc, sinon d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin? . . . Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte; et si nous le suivons, il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle. Rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel, et toutefois le plus contraire à notre inclination; nous brûlons de désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini; mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes." (fr. 72, p. 78 f., 85 f.) Den Grund für die Unzulänglichkeit dieser Ordnung sieht Pascal darin, daß die Philosophen den Menschen niemals in seiner Gesamtheit sehen, d. h. seine Größe und sein Elend zusammen betrachten, sondern immer nur eine Seite. „Les philosophes ne prescrivaient point des sentiments proportionnés aux deux états. Ils inspiraient des mouvements de grandeur pure, et ce n'est pas l'état de l'homme. Ils inspiraient des mouvements de bassesse pure, et ce n'est pas l'état de l'homme." (fr. 525.)[13])

c) Was im Bereich des Natürlichen ungelöst bleibt, der Widerspruch im Wesen des Menschen — „Quelle chimère est-ce donc l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreurs; gloire et rebut de l'univers" (fr. 434, p. 346) — findet Klärung und Erklärung in einer höheren, der dritten Ordnung. Die Offenbarung gibt die Antwort, die der Mensch von sich selbst aus nicht finden kann. Dieser Gedanke ist so zentral bei Pascal, daß es für ihn zum Wahrheitskriterium einer Religion wird, ob sie die doppelte Natur des Menschen, seine Größe und sein Elend, erkennt, erklärt und die Heilung dafür angibt. Nur die christliche Religion erfüllt diese Forderung. „Il faut, pour qu'une religion soit vraie, qu'elle ait connu notre nature. Elle doit avoir connu la grandeur et la petitesse, et la raison de l'une et de l'autre. Qui l'a connue, que la chrétienne?" (fr. 433.)[14]) Der ursprüngliche Plan seiner Apologetik war daher:

„Première partie: Misère de l'homme sans Dieu.
Seconde partie: Félicité de l'homme avec Dieu.
Autrement:

---

[13]) vgl. auch L'entretien avec M. de Saci. Pascal, Oeuvres. IV, 53.
[14]) vgl. auch fr. 430 und 639.

Première partie: Que la nature est corrompue par la nature même. Seconde partie: Qu'il y a un Réparateur, par l'Ecriture." (fr. 60.)

Noch stärker weist das Gespräch mit M. de Saci darauf hin, wo die Erklärung für alle Gegensätze zu suchen ist. „C'est elle (la verité de l'Evangile) qui accorde les contrarietez par un art tou divin et, unissant tout ce qui est de vray et chassant tout ce qui est de faux, elle en fait une sagesse veritablement celeste où s'accordent ces opposez, qui estoient incompatibles dans ces doctrines humaines. Et la raison en est que ces sages du monde placent les contraires dans un mesme sujet; car l'un attribuoit la grandeur à la nature et l'autre la foiblesse à cette mesme nature, ce qui ne pouvoit subsister; au lieu que la foy nous apprend à les mettre en des sujets differens: tout ce qu'il y a d'infirme appartenant à la nature, tout ce qu'il y a de puissant appartenant à la grace. Voilà l'union estonnante et nouvelle que Dieu seul pouvoit enseigner, et que luy seul pouvoit faire, et qui n'est qu'une image et qu'un effet de l'union ineffable de deux natures dans la seule personne d'un Homme-Dieu." [15])

In Jesus-Christus sind zwei Naturen vereinigt. Der Mensch, dessen Leben als Christ ein Abbild des Lebens Jesu-Christi ist [16]), vereinigt zwei Zustände (status) in sich: „Source des contrariétés. — Un Dieu humilié, et jusqu'à la mort de la croix; un Messie triomphant de la mort par sa mort. Deux natures en Jésus-Christ, deux avènements, deux états de la nature de l'homme." (fr. 765.)[17]) Die beiden status der Natur des Menschen sind der Zustand des Elends, in den er nach der Seligkeit des Paradieses wegen der Erbsünde verstoßen war, und der Zustand des Glückes, zu dem er emporgehoben ist durch den Kreuzestod Jesu-Christi. Ohne die Lehre von der Erbsünde, die den natürlichen Verstand übersteigt, sogar gegen ihn ist, ist das Sein des Menschen, vor allem seine misère, aber auch seine grandeur, unbegreiflich. „Le péché originel est folie devant les hommes. . . . Mais cette folie est plus sage que toute la sagesse de l'homme, sapientius est hominibus; car, sans cela, que dira-t-on qu'est l'homme? Tout son état dépend de ce point imperceptible; et comment s'en fut-il aperçu par sa raison, puisque c'est une chose contre la raison, et que sa raison, bien loin de l'inventer par ses voies, s'en éloigne, quand on le lui présente?" (fr. 445.)[18]) Jetzt erst, nachdem der Mensch durch die Offenbarung ein neues Licht empfangen hat, kann er die Spuren Gottes in der Schöpfung wahrnehmen und sein eigenes Wesen darin erkennen. „Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion

[15]) Pascal, Oeuvres. IV, 53 f.

[16]) Dieser Gedanke zeigt die enge Verbindung zwischen dem klassischen Frankreich und der spanischen Mystik (Theresia von Avila und Johannes vom Kreuz). Bei Pascal ist er am klarsten ausgesprochen im Brief über den Tod seines Vaters an seine Schwester und seinen Schwager vom 17. 10. 1651 (Oeuvres II), bes. p. 353 f.: „C'est un des grands principes du christianisme, que tout ce qui est arrivé à Jésus-Christ doit se passer dans l'âme et dans le corps de chaque Chrestien." p. 342: „Nous sçavons que ce qui est arrivé en Jesus-Christ doit arriver en tous ses membres."

[17]) vgl. auch fr. 862, p. 304.

[18]) vgl. auch fr. 434, p. 348.

chrétienne découvre ce principe, que la nature des hommes est corrompue et déchue de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère de cette vérité; car la nature est telle, qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme, et hors de l'homme, et une nature corrompue." (fr. 441.)

Es wird jetzt deutlich, worin die misère de l'homme bei Pascal besteht. Das eigentliche Elend des Menschen ist, daß er seinen Ort im Paradiese verloren hat durch die Erbsünde [19]). „L'homme . . . est visiblement égaré [20]), et tombé de son vrai lieu." (fr. 427.) „Que deviendra donc l'homme? sera-t-il égal à Dieu ou aux bêtes? quelle effroyable distance! Que serons-nous donc? qui ne voit par tout cela l'homme est égare, qu'il est tombé de sa place, qu'il la cherche avec inquiétude, qu'il ne la peut plus retrouver?" (fr. 431.)[21]) Am stärksten drückt fr. 430 (p. 329 f.) diesen Gedanken aus. Hier läßt Pascal die göttliche Weisheit sprechen: „N'attendez pas, ni vérité, ni consolation des hommes. Je suis celle qui vous ai formés, et qui puis seule vous apprendre qui vous êtes. Mais vous n'êtes plus maintenant en l'état où je vous ai formés. J'ai créé l'homme saint, innocent, parfait; je l'ai rempli de lumière et d'intelligence; je lui ai communiqué ma gloire et mes merveilles. L'oeil de l'homme voyait alors la majesté de Dieu. Il n'était pas alors dans les ténèbres qui l'aveuglent, ni dans la mortalité et dans les misères qui l'affligent. Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption; il a voulu se rendre centre de lui-même, et indépendant de mon secours; il s'est soustrait de ma domination; et, s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même, je l'ai abandonné à lui; et, révoltant les créatures, qui lui étaient soumises, je les lui ai rendues ennemies: en sorte qu'aujourd'hui l'homme est devenu semblable aux bêtes, et dans un tel éloignement de moi, qu'à peine lui reste-t-il une lumière confuse de son auteur: tant toutes ses connaissances ont été éteintes ou troublées!" Der Mensch ist so tief gefallen, daß der neue Zustand, der durch die Erbsünde entstanden ist, droht, seine Natur zu werden. „La vraie nature étant perdue, tout devient sa nature; comme, le véritable bien étant perdu, tout devient son véritable bien." (fr. 426.)[22])

Daß Jesus-Christus, der eingeborene Sohn Gottes, in die Welt kam, um die Sünden aller auf sich zu nehmen und die Menschheit wieder mit dem Vater zu versöhnen, beweist die Erlösungsbedürftigkeit, die Tiefe des Falles, und damit das Elend des Menschen, aber zugleich auch die vollzogene Erlösung, das Emporgehobenwerden in einen neuen Gnadenzustand, das Wieder-zu-Gott-Hinaufgezogensein, und damit das Glück und die Größe des Menschen. Bei Pascal ist es nicht so, daß der

---

[19]) Die Erbsünde nimmt eine so wichtige Stelle ein, daß V. Giraud die Pensées „une justification du mystère du péché originel" nennt. (Le christianisme de Chateaubriand. Paris ((Hachette)) 1925—1928. I, 21.)

[20]) „égaré" ist von R. Guardini (Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal. Leipzig ((Hegner)) 1935. p. 94) sehr glücklich mit „ortlos" übersetzt.

[21]) vgl. auch fr. 639.

[22]) vgl. auch fr. 409 und 460.

Mensch in mystischem Liebesverlangen zu Gott hinaufstrebt, bis zur Vereinigung mit ihm, sondern Jesus-Christus neigt sich mit ewiger Liebe zu ihm herab. „Die heimsuchende Liebe Gottes rührt den Verlorenen an." [23]) Und so, durch das Hinabsteigen, die Erniedrigung Jesu-Christi, wird der Mensch erst zu sich selbst geführt. Dadurch, daß er über sich hinausgehoben, transzendiert wird, wird er eigentlich erst Mensch, wird ihm sein eigenes Sein erst begreiflich. „Das Letzte, den Menschen eigentlich Definierende stammt nicht aus der Natur, sondern aus Gott." [24]) Diese letzte Erkenntnis hat zur Voraussetzung die Liebe Jesu-Christi, die Liebe des Gottessohnes zu seinem Vater, dessen Auftrag er im Erlösungswerk aus Liebe zu den Menschen ausführt. Und deshalb nennt Pascal diese letzte, höchste Stufe den ordo caritatis. Damit knüpft er an die große christliche Tradition an. „Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité; . . . saint Augustin de même." (fr. 283.)[25]) „Hier wird zum ersten Mal seit Paulus und Augustin mit unerhörter Klarheit und Leidenschaft des Geistes ausgesprochen, daß das Wesen des Christentums in der Paradoxie der Caritas begründet liegt, die herabsteigt bis zum Kreuz." [26])

Das Organ des ordo caritatis ist nicht der räsonnierende Verstand, sondern das Herz. „C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison; voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison." (fr. 278.) Die caritas transzendiert das Denken. „Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point." (fr. 277.)

In Jesus-Christus hat der ordo caritatis seine Erfüllung gefunden, Jesus-Christus ist in einem ursprünglichen Sinne der Repräsentant des ordo caritatis. Der Christ, der von der Liebe Gottes ergriffen wird, ist es erst in einem mittelbaren Sinne. Daher ist Jesus-Christus der Mittelpunkt der ganzen Pensées [27]). Der Ansatz ist vom Menschen her gesehen, anthropologisch, aber die Lösung und der Kern sind christozentrisch. Und zwar so, daß Jesus-Christus als der Mittler und Erlöser gesehen wird. Es scheint mir eine Übertreibung zu sein, wenn H. Bremond die Stellung

---

[23]) Guardini, Die religiöse Entscheidung im Leben Pascals. In: Hochland. XXX, 1932/33. p. 33.

[24]) R. Guardini, Christliches Bewußtsein . . . p. 98.

[25]) Immer wieder betont Pascal die zentrale Stellung der caritas in der christlichen Lehre, so z. B. fr. 610 (p. 44). — fr. 668 (p. 102). — Achte Provinciale (Oeuvres V, 148). — Elfte Provinciale (Oeuvres V, 324 f.). — Fragment d'une lettre à M. et Melle de Rouannez, 5 nov. 1656 (Oeuvres VI, 161). — Factum pour les curés de Paris, 25 janv. 1658 (Oeuvr. VII, 280—282).

[26]) M. Fuehrt, Die Idee der Caritas bei Pascal. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 10. Jgg., 4. Heft. p. 639. — vgl. auch das ausgezeichnete Kapitel über Pascal in: M. Fuehrt, Caritas und Humanitas. Stuttgart (Frommann) 1933. — Ferner: H. Scholz, Eros und Caritas. Halle (Niemeyer) 1929.

[27]) vgl. F. Rauh, La philosophie de Pascal. In: R. M. M. 1923. p. 317: „Le centre des Pensées, c'est Jésus-Christ." — H. Bremond, En prière avec Pascal. Paris (Bloud et Gay) 1923. p. 35: „La plus exacte réponse qu'ait jamais reçue en langue française la question de notre Seigneur à ses apôtres: Vos autem quem me esse dicitis? c'est notre Pascal qui l'a donnée, et à toutes les pages des Pensées."

Jesu Christi in den Pensées so interpretiert: „Le «Jésus-Christ» de Pascal, au lieu d'aplanir et d'élargir toutes les voies possibles qui mènent à Dieu, nous est au contraire présenté comme un voile, un écran, si j'ose dire, entre Dieu et nous. Pascal exalte . . . le «médiateur», mais il cache, il exile Dieu." [28]) Hier, wie auch in der Interpretation des Mystère de Jésus [29]) übersieht Bremond die Größe der Schuld, in die das ganze Menschengeschlecht durch die Erbsünde verstrickt ist, und deshalb braucht für ihn auch der Erlöser nicht die Größe zu haben wie bei Pascal. Er verkennt letzten Endes das Wesen des ordo caritatis.

„Jetzt erst (d. i. im ordo caritatis) bekommen alle Dinge für ihn (d. i. Pascal) ihren letzten Sinn und Standort." [30]) Von hier aus wird die Begrenztheit der beiden ersten Ordnungen, Körperwelt und Geisteswelt, erst voll begreiflich, weil die höchste Ordnung über die niederen entscheidet. Pascal hatte drei Stadien durchlebt und war von rein naturwissenschaftlichen Arbeiten über das philosophische und psychologische Denken, d. h. die Periode des honnête homme, der Gegenüberstellung des „esprit de géométrie" und des „esprit de finesse", zur eigentlichen Gläubigkeit gekommen, zu der Periode, die eingeleitet wurde durch seine Bekehrung.

Eine erste Konversion war dieser eigentlichen Umkehr vorausgegangen: eine allgemeine Hinwendung zum Religiösen, die aber nicht viel mehr besagt, als ein Interessiertsein an religiösen Fragen, und die ohne nachhaltige, den ganzen Menschen umformende Wirkung ist, im Höchstfall für ihn bedeutet, daß er geneigt gemacht wird für religiöse Dinge, überhaupt hinhorcht auf sie [31]). Der Niederschlag seiner zweiten Bekehrung in der Nacht des 23. November 1654 ist das Mémorial [32]), eine Aufzeichnung, unmittelbar nach jener bedeutungsvollen Nacht gemacht, die er immer in seinen Rock eingenäht bei sich trug. „Darin wird eine neue Daseinsebene deutlich, die — und nun sagen wir nicht: religiöse, sondern die christliche; begründet durch eine neue Wirklichkeit, nämlich Gott, wie er aus der Offenbarung in Christus hervortritt." [33]) Es ist kein freischwebendes religiöses Gefühl, wovon das Mémorial Zeugnis gibt, sondern christliche Wirklichkeit, gebunden an einen konkreten Ort, die Kirche, gebunden an die Wirklichkeit Jesu-Christi. Gleich die ersten Worte zeigen es, die Datierung. Das Jahr ist gezählt nach der Erlösungstat Jesu-Christi: „l'an de grâce 1654". Der Tag, Montag, der 23. November, ist angegeben, wie die Kirche ihre Feste angibt, mit dem Fest des Tagesheiligen und mit der Vorfeier des Heiligen vom nächsten Tag:

---

[28]) Histoire littéraire . . . . IV, 389 f.
[29]) a. a. O. IV, 399—402.
[30]) M. Fuehrt, Caritas und Humanitas . . . p. 184.
[31]) R. Guardini (Christliches Bewußtsein. . . p. 276 f.) nimmt noch eine dritte Bekehrung an, worin Pascal die Gefahr aufgegangen sein soll, die in einem nur durch seinen eigenen Verstand bestimmten Denken liegt. Diese Umkehr ist aber nicht wesentlich von der zweiten unterschieden, vielmehr ist sie ein Teil von ihr.
[32]) Pascal, Pensées. I, 3—7.
[33]) R. Guardini, Christliches Bewußtsein. . . p. 37. — vgl. auch R. Guardini, Die religiöse Entscheidung im Leben Pascals. . . . p. 30.

„jour de saint Clément, pape et martyr, et autres au martyrologe, veille de saint Chrysogone martyr, et autres." — Nicht um irgend eine abstrakte Göttlichkeit geht es, nicht um den Gott „des philosophes et des savants". Hiermit wendet sich Pascal gegen jede Art von Menschen, die von Gott nur das gelten lassen, was sie mit ihrem nur an der natürlichen Vernunft orientierten Verstand begreifen, die Gott zu einem ihrem Denken immanenten Gebilde degradieren. Pascal hat gerade die Wirklichkeit des Gottes der Offenbarung erfahren. Im Alten Bund offenbarte er sich den Vätern, er ist „Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob", im Neuen Bund offenbarte er sich in Jesus-Christus, „Dieu de Jésus-Christ". Dadurch, daß Gott sich geoffenbart und den Weg zu sich im Evangelium aufgezeigt hat, ist die „grandeur de l'âme humaine" grundgelegt, denn dadurch ist der Mensch in die Transzendenz hineingehoben. Das ist das Entscheidende bei seiner Bekehrung, daß Pascal die Wirklichkeit Gottes, und zwar des Gottes der Offenbarung, als eine über den Menschen hinausgehende sieht, und daß er erfährt: An einem konkreten Ort, dem Ort der Märtyrer, in der Kirche, wird der Mensch durch die Liebe Gottes, die sich über ihn neigt, emporgehoben über sich selbst hinaus, in den ordo caritatis, der die Ordnung Jesu-Christi ist, hinauf. — Diese Erkenntnis, diese Gewißheit macht Pascal unendlich glücklich. Daher nicht zu steigernde Freudenausbrüche: „Joie, joie, joie, pleurs de joie." Ein Doppelanruf: „Jésus-Christ. Jésus-Christ." Absolute Hingabe an Gott. Selbstaufgabe, Abkehr vom Nur-Natürlichen, vom Natürlich-Menschlichen als Antwort auf den Ruf Gottes, der ihm über sein natürliches Erkennen hinaus Gewißheit wurde und der ihn in den ordo seiner Liebe hinaufheben will. — Als Zeichen für alles das steht über und unter dem Mémorial ein Flammenkreuz, das Kreuz als Siegeszeichen Jesu-Christi, die Flamme als Symbol des Heiligen Geistes, des Geistes der Liebe, von dem der Mensch ergriffen sein muß, um Gott und auch sich selbst zu erkennen, zu dem er gelangt durch die Kirche. — Sainte-Beuve sagt: „On a beaucoup disserté à propos de Pascal sur le scepticisme, sur le mysticisme; le vrai titre du chapitre à son sujet devrait être, De la Sainteté."[34]) Ich halte dieses Wort für eines der höchsten und erschöpfendsten, die je über Pascal gesagt sind. Freilich ist die Begründung von Sainte-Beuve unzureichend: „La sainteté est un état habituel de l'être en elévation vers l'infini, en harmonie avec l'ordre du monde." Sie ist unzureichend darum, weil nie das Werden, sondern immer nur das Sein das Entscheidende sein kann. Auch Chevalier, der unter Berufung auf Sainte-Beuve Heiligkeit als das Schlüsselwort für Pascal sieht, begründet sein Urteil unvollkommen, weil moralisch: „effort vers la sainteté".[35]) Die Heiligkeit Pascals ist nur von der Existentialität des Menschen her zu begründen: Die ersten Christen nannten sich Heilige, weil sie durch die Taufe aus ihrer heidnischen Umwelt heraus, in eine Transzendenz, die Kirche, hinaufgehoben waren. Nach jener Bekehrungsnacht steht das Wort Heiligkeit über Pascal, weil ihm da aufgeleuchtet war (daher der Ausruf „Feu"), daß der Mensch aus dem Zu-

[34]) Port-Royal. Paris (La Connaissance) 1926. IV, 181.
[35]) Pascal. . . p. 46 f.

stand der bloßen Natur oder auch der verdorbenen Natur in eine Transzendenz, in die Kirche, in den ordo caritatis, hinaufgehoben ist. Das ist der Sinn von Pascals Bekehrung.

In dem Aufsatz Sur la conversion du pécheur[36]), der Blaise oder Jacqueline Pascal zugeschrieben wird (die Frage der Urheberschaft ist noch nicht geklärt), nennt der Verfasser (oder die Verfasserin) als das erste, das Gott der von ihm ergriffenen Seele eingibt, eine neue Stellung zu den Dingen. „La premiere chose que Dieu inspire à l'ame qu'il daigne toucher veritablement, est une connoissance et une vue toute extraordidaire par laquelle l'ame considere les choses et elle-mesme d'une façon toute nouvelle." (X, 422.) Der Mensch erhält die Fähigkeit, allem seinen rechten Ort in der Rangordnung der Dinge anzuweisen. (X, 422—423.) Diese neue Erkenntnis ist mit einer Erschütterung, mit Unruhe verbunden. „Cette nouvelle lumiere luy donne de la crainte, et luy apporte un trouble qui traverse le repos qu'elle (lame) trouvoit dans les choses qui faisoient ses delices." (X, 422.) All das trifft auch auf Pascal zu. Jetzt wendet er sich mit unerhörter Schärfe ab von allem, was sich nicht eingliedern will in die hierarchische Staffelung corps — esprit — charité. Er spricht gegen die Natur, soweit sie absolut gesetzt wird, weil dadurch der ordo caritatis als höchste Stufe negiert wird. „Natur ist im Menschen etwas anderes als im Tier. Im Tier ist sie der Inbegriff seiner einfachhin gegebenen Voraussetzungen: seine Substanzen, Kräfte, Instinkte u. s. w. Diese arbeiten sicher; bilden ein in sich geschlossenes Ganzes — deshalb, weil es in ihnen keinen Geist, keine Freiheit gibt. Im Menschen hingegen ist Geist und Freiheit. Geist aber nicht einfachhin, mechanisch, naturhaft seiend, sondern . . . auf das bezogen, was über dem Geist ist, das Geistig-Geistliche, den lebendigen heiligen Gott."[37]) Die Natur, die gefallen und verdorben und noch nicht wieder in einen Gnadenzustand emporgehoben ist, die nur Natur ist, in der der Mensch mit seinen natürlichen Fähigkeiten der Mittelpunkt ist, deren Bereich das Unendliche ist, die den Menschen in ihre Weiten von unendlicher Unermeßbarkeit wie in einen Abgrund hineinzieht (fr. 205), in der die Frage nach dem Menschen ungelöst bleibt, diese Natur erfüllt Pascal mit Entsetzen. „Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie." (fr. 206.) Dieses Fragment ist verschieden interpretiert worden. Strowski[38]) glaubt, der Naturwissenschaftler erschrecke vor einer Unendlichkeit und Unbestimmbarkeit, die sich dem Zugriff seiner Messungen entzieht. Valéry[39]) deutet an, was Ravaisson schärfer formuliert: „La pensée, la volonté ne redoutent pas l'infini. Là seulement elles peuvent déployer tout leur vol, et dans une immensité, que remplit la parole divine, il n'y a ni vide ni silence qui puissent les effrayer. . .f. L'indéfini nous épouvante, l'infini nous rassure."[40]) Diese Interpretation halte ich für falsch. Denn Pascal

---

[36]) Pascal, Oeuvres. X, 419—426.
[37]) R. Guardini, Christliches Bewußtsein. . . p. 128 f.
[38]) Pascal et son temps. . . III, 377 f.
[39]) Variété. Paris (Gallimard). 1924. p. 141 f.
[40]) La philosophie de Pascal. In: R. D. M. 15 mars 1887. Tome LXXX. p. 418.

kann nicht einmal in der Ortlosigkeit des Menschen sein Unglück sehen, und dann behaupten, der geistige Mensch (pensée et volonté) brauche zu seiner Entfaltung gerade das Unendliche, das Alles, die unbegrenzten Möglichkeiten — d. h. aber letzten Endes das Nichts. Nachdem er einmal erkannt hat, daß der Mensch dann erst eigentlich zu sich selbst kommt, wenn er über sich hinausgehoben wird, kann er nicht sagen, er verwirkliche sein Sein in einem Bereich, das einer niederen Ordnung angehört, nämlich in der ungeformten Natur, der Materie. Nur bevor er von der caritas Gottes erfaßt war, und solange er selbst noch der „Geisteswelt" angehörte, konnte er sagen: „L'homme n'est produit que pour l'infinité." (Oeuvres. II, 138.) Pascal schaudert vor dem Gedanken, daß der Mensch sich verlieren kann in das Nur-Natürliche, daß er der natura bruta preisgegeben sein kann. Er erschrickt, weil der Mensch, wenn er den unendlichen Räumen und ihrer Unerlöstheit allein überlassen ist, die „misère de l'homme sans Dieu" darstellt. Denn Gott erfüllt nicht die unendlichen Räume, d. h. den Bereich der Natur, sondern er ist uns erschienen in der konkreten Person Jesu-Christi, der den Menschen hinaufhob aus dem Naturzustand in den Gnadenzustand, in den ordo caritatis.

In diesem Zusammenhang gehört auch die viel zitierte „Wette" (fr. 233). Sie bedeutet die Erkenntnis, daß der Mensch notwendig einen geistigen Ort braucht, damit sein Denken und sein Sein sich entfalten können. In ihr eingeschlossen liegt ein Angriff gegen den Geist, der nur um sich selbst kreist, der nicht hingeordnet ist auf den Heiligen Geist. — „Le moi est haïssable" (fr. 455), wenn es in seiner Autonomie verharrt. Pascal richtet dieses Fragment gegen die Vertreter eines bloß natürlichen Denkens, die einmal seine Meister und Freunde waren, gegen Montaigne und Miton [41]), gegen die, die nicht anerkennen, „que l'homme passe infiniment l'homme". (fr. 434, p. 347.) Er spricht gegen seine ganze Zeit und setzt der Welt der ungeheuren kosmischen Ausweitung und der Absolutsetzung des Menschen. die theonome Ordnung entgegen.

Vom ordo caritatis her erhalten die beiden niederen Ordnungen. Körperwelt und Geisteswelt, ihren Ort. Zudem findet der Mensch dadurch, daß er von der Liebe Gottes angerührt und erfaßt wird, Antwort auf die großen, immer wiederkehrenden Fragen. „Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ; nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ. Hors de Jésus-Christ, nous ne savons ce que c'est ni que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes." (fr. 548.) Auch der Sinn des Leidens, das Leiden des Christen, wird auf dieser Stufe offenbar [42]). Vor allem erhält das Verhältnis des Menschen zu Gott durch Jesus-Christus nicht nur eine Klärung, sondern es wird durch ihn überhaupt erst möglich (fr. 547), sodaß Pascal sein Glaubensbekenntnis in den einen Satz zusammenfaßt: „Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam." (fr 523.) Die Gottsuche wäre nicht möglich, wenn bei Gott

[41]) vgl. Sainte-Beuve, Port-Royal. . . III, 26 und 29. — F.-T. Perrens, Les libertins en France au XVIIe siècle. Paris (C. Lévy) 1899. p. 138.

[42]) vgl. Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies. Oeuvres. IX, 319—341, bes. p. 343 f.

selbst nicht die Initiative läge. Im schönsten, was Pascal über Jesus-Christus geschrieben hat, im Mystère de Jésus (fr. 553), sagt Jesus zum Menschen: „Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé." (p. 438.) Das ist das Letzte und Größte, das, zusammen mit allem, was irgendwie bedeutsam für den Menschen ist, Pascal in die Transzendierung einbegreift. Es ist zugleich ein Beweis für die Höhe seiner Auffassung vom ordo caritatis, d. h. letzten Endes von Jesus-Christus.

Wir hatten anfangs gesagt, der Gegensatz Größe und Elend des Menschen ziehe sich durch die ganzen Pensées. Wir würden richtiger ergänzen: soweit wir sie kennen. Die Pensées sind die Notizen nicht zu einer Anthropologie, sondern zu einer Apologetik des Christentums. Die Studien über den Menschen, die Erkenntnis seines Elends und seiner Größe, und die Einsicht, daß nur Jesus-Christus und seine Kirche das Heilmittel dafür geben können, sollten am Anfang des ganzen Werkes stehen, wie Zeitgenossen Pascals erklären[43]), und nur ein Beweis, keineswegs der einzige, für die Wahrheit des Christentums sein. Die Gedanken über den Menschen sind zum großen Teil ausgeführt, und wenige Denker sind vielleicht so tief eingedrungen in das Sein des Menschen wie Pascal, während die anderen Beweise für die Wahrheit des Christentums wenig ausgearbeitet oder nur in Stichworten angedeutet sind. Wenn man alles zusammen berücksichtigt, sieht man klar, daß über und hinter dem ganzen Werk Jesus-Christus steht. Wir sahen, wie in ihm die doppelte Natur des Menschen zur Einheit geführt ist, indem von der Person des Erlösers her der gefallene und erlöste Mensch, der in einen neuen Gnadenzustand emporgehoben ist, begreifbar wird. So ist die Natur des Menschen „double et unique tout ensemble".[44]) Daß Pascal die Einheit als den Menschen im letzten bestimmend sieht, geht auch aus fr. 670 (Pensées III, 106) hervor: „Tout ce qui ne va point à la charité est figure. L'unique objet de l'Ecriture est la charité. Tout ce qui ne va point à l'unique but en est la figure; car, quisqu'il n'y a qu'un but, tout ce qui n'y va point en mots propres est figuré. Dieu diversifie ainsi cet unique préceptede charité, pour satisfaire notre curiosité qui recherche la diversité, par cette diversité qui nous mène toujours à notre unique nécessaire; car une seule chose est nécessaire, et nous aimons la diversité; et Dieu satisfait à l'un et à l'autre par ces diversités, qui mènent au seul nécessaire." Der Einzigkeit des dem Menschen Notwendigen entspricht die Einzigkeit des Gebotes, nämlich der caritas. Da nun aber Gott der „Neugierde" der menschlichen Natur, die die Mannigfaltigkeit vorzieht, Rechnung tragen will, wird das, was nicht caritas ist, ihr Gleichnis (figure). Und zwar kann alles Gleichnis für die caritas werden (vgl. fr. 663). So wird beides berücksichtigt, das e i n e Gebot, das e i n e

---

[43]) Pensées I, Pièces justificatives: Filleau De La Chaise (p. CCIV), Etienne Périer (p. CLXXXIII), Nicole (p. CCXXXIX).

[44]) Pensées. I, Pièces justificatives: Filleau de la Chaise. p. CCV.

Notwendige, und die „Neugierde". Die Lösung liegt für Pascal in einem Gnadenakt Gottes. Wenn wir mit einem Wort charakterisieren wollen, wie Pascal diese Frage, und überhaupt die grandeur et misère de l'homme sieht, müssen wir sagen: vom Sein, von der Existentialität des Menschen her[45]).

[45]) Damit nicht vereinbar scheint mir Hugo Friedrichs Interpretation von fr. 670 zu sein. (Pascals Paradox. Das Sprachbild einer Denkform. In: Z. R. Ph. Juni 1936. LVI, 3 und 4. p. 322—371.) Er sieht gerade in dieser Pensée einen Beweis für das Pascalsche Paradox. Nach Hugo Friedrich hätte also Pascal hier einen metaphysischen Erklärungsversuch des Menschen gegeben. Ich glaube, daß damit der Kierkegaardsche Paradoxbegriff, wonach der Mensch sich in Stadien, durch einen jeweiligen Sprung oder Ruck, hinaufarbeitet, bis er das rechte Verhältnis zu Gott gefunden hat, also den Weg von unten nach oben nimmt, zu Unrecht auf Pascal übertragen wird. Denn das für Pascal Ausschlaggebende sehe ich gerade in seiner immer wiederkehrenden Betonung der sich auf den Menschen herabsenkenden Gnade Gottes.

II. Chateaubriand. Kurze Charakteristik.

Das Entscheidende bei Pascal ist, daß er das Sein des Menschen in den beiden Begriffen grandeur und misère ausdrückt. Dieser Gegensatz, diese Gespaltenheit des Menschen ist außerordentlich wichtig, und keine Pascal-Interpretation kann daran vorbeigehen, aber sie ist nur Ausgangspunkt, nur Anfang. Das Letzte, den Menschen im eigentlichen Sinne Konstituierende ist für Pascal, daß das menschliche Sein zur Einheit geführt wird, und zwar dadurch, daß es teilhat an einem höheren Sein, transzendiert wird in ein höheres Sein, das Sein Jesu-Christi, den ordo caritatis.

Diese Erkenntnis droht verdeckt zu werden durch den Einfluß Voltaires. Pascal gilt gegenüber einer Zeit, die das menschliche Denken absolut, d. h. losgelöst vom Denken aus Heiligem Geist, betrachtet, als Repräsentant des Christentums und Verteidiger der alten theonomen Ordnung. Ihn muß der Hauptvertreter des autonomen Denkens, Voltaire, zuerst bekämpfen, seinen Einfluß zunichte machen, bevor er gegen das Christentum angehen kann. Er sucht gerade Pascals grundlegende Einsicht, seine seinsmäßige Deutung des Menschen von der grandeur und der misère her, lächerlich zu machen. Er kann gar nicht begreifen, dazu fehlt ihm vollständig der Sinn, was Pascal mit seinen Gegensätzen grandeur et misère de l'homme sagt.

Erst später, nachdem die verheerenden Folgen von Voltaires destruktiver Geistesart sich auf allen Gebieten zeigten, kam einer, der natürliche Voraussetzungen zum Verständnis von Pascals grandeur und misère mitbrachte: Chateaubriand. In Chateaubriands Wesen ist eine Gegensätzlichkeit tief angelegt, die ihn antreibt, sich jahrelang mit Pascals Antithesen immer wieder auseinanderzusetzen. Chateaubriands Gegensätzlichkeit gilt es jetzt näher zu bestimmen.

Die Tatsache der Zwiespältigkeit in Chateaubriands Wesen nimmt die Chateaubriand-Literatur als gegeben hin. H. Le Savourex sagt: „Pour élucider les problèmes des idées de Chateaubriand, il ne faut jamais perdre de vue qu'il est divisé entre deux ordres d'impératifs: celui de son tempérament et celui de sa raison.[1]) — Ähnlich äußert sich M. Rouff: „Sa raison n'est nullement d'accord avec son sentiment, et il écoute les deux mais il suit bien plus la première lorsqu'il parle et le second lorsqu'il écrit."[2]) P. Moreau versucht eine Erklärung aus den

[1]) H. Le Savoureux, Chateaubriand. Paris (Rieder) 1930. p. 50.

[2]) M. Rouff, La vie de Chateaubriand. Paris (N. R. F.) 1929. p. 110. vgl. auch ebd. p. 111. — M.-J. Durry, La vieillesse de Chateaubriand. 1830—1848. Paris (Le Divan) 1933. I, 11.

Erbanlagen: „Un père énergique, une mère rêveuse, se sont survécu dans cette humeur oscillante; ils ont continué, dans l'âme de René, et tout au long de sa vie, leur triste et languissant ménage."[3])

Chateaubriands Eltern waren Gegensätze. Ihre Verschiedenheit muß einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht haben, denn in den Mémores hebt er ihre Andersartigkeit besonders hervor[4]). — Der Vater ernst, fast trocken, seine Familie in Angst haltend, furchtlos, adelsstolz, der Nachkomme eines alten bretonischen Geschlechtes, dessen Vorfahr schon mit Ludwig dem Heiligen ins Gelobte Land gezogen war. Die Mutter heiter, lebhaft, ihre Umgebung in Unruhe versetzend, gesellig, deren Mutter in Saint-Cyr während der letzten Jahre der Mme de Maintenon erzogen war. Der Vater verstandeskühl und willensstark, die Mutter gefühlswarm und liebebedürftig[5]). Von ihr sagt der Sohn: „Aimant la société autant qu'il aimait la solitude, aussi pétulante et animée qu'il était immobile et froid, elle n'avait pas un goût qui ne fût opposé à ceux de son mari." (Mémoires. I, 20.) — Chateaubriand leidet als Kind bitter unter der Verschiedenheit der von ihm sehr geliebten Eltern[6]), die mit ein Grund für die Freudlosigkeit seiner Jugend und für seine harte Erziehung ist. (Mémoires. I, 60.) — Beide Eltern haben dem Sohn viel von ihrem Charakter mitgegeben. Chateaubriand hat sehr wohl gewußt, daß er ein homo duplex, ein *ἀνὴρ δίψυχός* war: „. . . les deux hommes qui existent en moi". (Mémoires. V. 21.) Sein eigenes Charakterbild hat er in den Mémoires so gezeichnet: „Dans l'existence intérieure et théorique, je suis l'homme de tous les songes; dans l'existence extérieure et pratique, l'homme des réalités. Aventureux et ordonné, passionné et méthodique, il n'y a jamais eu d'être à la fois plus chimérique et plus positif que moi, de plus ardent et de plus glacé; androgyne bizarre, pétri des sangs divers de ma mére et de mon pére."[7]) Wie diese Zwiespältigkeit in seinem Geist, seiner Seele zustandekommt, hat der Psychologe zu untersuchen. Wir stellen hier die Tatsache fest, daß Chateaubriand ein von Grund aus gespaltener und hin- und hergerissener Mensch ist. Wir fragen weiter: Wie verhält sich Chateaubriand da, wo er auf Gegensätzlichkeit trifft? Es gibt zwei Möglichkeiten: Bleibt Chateaubriand bei der Tatsache der Zerrissenheit, der Spaltung im Menschen stehen, daran leidend, und sie zugleich genießend? Oder führt auch bei ihm, wie bei Pascal, ein Weg von da aus zur Einheit?

Um darauf antworten zu können, müssen wir zuvor die Wesenszüge

---

[3]) P. Moreau, La conversion de Chateaubriand. Paris (Alcan) 1933, p. 16.

[4]) I, 18—21; 28 f.; 36; 138; II, 148.

[5]) Chateaubriand, der in allem hinter seinem älteren Bruder zurückstehen mußte, war von dieser Liebe ausgeschlossen.

[6]) vgl. Mémoires. I, 60.

[7]) II, 148. Vgl. auch Mémoires. VI, 473: „Pauvre et riche, puissant et faible, heureux et misérable, homme d'action, homme de pensée, j'ai mis ma main dans le siècle, mon intelligence au désert."

untersuchen, von denen Sainte-Beuve sagt, sie seien „les éléments de l'âme de René": „honneur", „désir", „ennui".[8])

Chateaubriand ist Bretone. Von diesem Volk bekommt er als Erbe ein starkes Unabhängigkeitsgefühl mit. In seiner Jugend war er Zeuge des bretonischen Stolzes, wenn er die Stände tagen sah[9]). Die Ehre, „l'honneur", spielte eine nicht unbedeutende Rolle bei einem der einschneidendsten Ereignisse seines Lebens, bei seiner Konversion. Darauf wird im Zusammenhang mit seiner Bekehrung eingegangen werden.

Die Bretonen sind Seefahrer, also gerichtet auf die unermeßliche Weite des Meeres. Der Zug ins Unendliche ist eine der wesentlichen Eigenschaften Chateaubriands. „Eine Seele, die die Grenze der Endlichkeit zu durchbrechen sucht, eine aus Wehmut und Sehnsucht gemischte Romantik hat das Land der Arthursage den besten seiner Kinder mitgegeben."[10]) Renan, ebenfalls Bretone, hat um den Durst nach dem Unendlichen gewußt: „Cette race (scil. celtique) veut l'infini; elle en a soif; elle le poursuit à tout prix, au delà de la tombe, au delà de l'enfer."[11]) Chateaubriand hat an dem Streben ins Weite mehr den Ansporn hervorgehoben, der den Menschen aus seiner Enge zu seinem eigentlichen Selbst hintreibt: „Otez le sentiment de l'infini à l'homme, il ne s'élèvera jamais à la hauteur où son génie l'aurait pu porter."[12])

Chateaubriand hat also die große Gefahr, die dieser Unendlichkeitsdrang in sich birgt, nicht gesehen: sich zu verlieren in die Unermeßlichkeit, preisgegeben zu sein dem Natürlichen, das nicht durch den Geist — den Heiligen Geist — und die Gnade hinaufgehoben ist in das Übernatürliche, im Höchstfalle stecken zu bleiben in einem „religiösen Erlebnis", erwachsen aus der Naturschwärmerei einer Sternennacht, wo der Schauer vor der ungeformten Materie übergeht in den Schauer vor irgend einem Naturgott — — — aber ewig fernzubleiben dem personalen Gott der Offenbarung, der sich in der konkreten Person Jesu-Christi den Menschen manifestiert hat, und der zu finden ist an dem konkreten Ort seiner Kirche. — Es ist bezeichnend, daß dieser Unendlichkeitsdrang immer wieder zum Meere strebt, das — mit der Wüste — am stärksten von allem natura bruta, ungeformte Materie, ist und als solche den größten Gegensatz darstellt zu einer Spiritualität, die immer an einen konkreten Ort gebunden ist.

Von dem Dritten, das seine bretonische Heimat ihm mitgab, dem ennui, sagt er in den Mémoires (I, 167): „C'est dans les bois de Combourg que je suis devenu ce que je suis, que j'ai commencé à sentir la première attente de cet ennui que j'ai traîné toute ma vie, de cette tristesse qui a fait mon tourment et ma félicité." — Jahrzehnte hindurch hat er

---

[8]) Sainte-Beuve, Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire. . . I, 101—105. — V. Giraud (Le christianisme de Chateaubriand. . . I, 13 f.) erwähnt „désir" und „tristesse".

[9]) vgl. Mémoires. I, 80.

[10]) E. R. Curtius, Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich. Potsdam (Kiepenheuer) 1923. p. 173.

[11]) Essais de morale et de critique. Paris C. Lévy o. J. p. 386.

[12]) Années de ma vie 1802 et 1803. Zitiert: V. Giraud, Le christianisme de Chateaubriand. . . I, 182.

diesen ennui empfunden. „Moi qui me suis ennuyé dès le ventre de ma mère, je comprends votre ennui.“ [13]) „Je me suis ennuyé dès mon enfance, et toute mon existence a été une suite d'ennuis.“ [14]) Was ist unter dem ennui zu verstehen? Er mag durch die Besonderheit der bretonischen Landschaft gefördert worden sein. Aber Eigentümlichkeiten des Denkens lassen sich nicht von der Materie her erklären, die niemals das den Menschen im Letzten Bestimmende sein kann, sondern nur vom Geiste aus. ——— Der ennui — allgemein gesprochen — ist so zu definieren: Wenn der Mensch stehen bleibt bei der Naturordnung, sie verabsolutiert, indem er ihr Erkenntnisse zuschreibt, die nur die Heilsordnung geben kann, wenn er um sich selbst und seine Gefühle kreist und sich, seinen Geist und die niedere Kreatur nicht als Stufen einer Hierarchie weiß, deren Spitze der Heilige Geist ist, wenn er sich als etwas Unmittelbares ansieht, glaubt, er habe sich selbst gesetzt, und so übersieht, daß er etwas Mittelbares ist, daß er gesetzt wurde, dann fehlt ihm etwas: die Spiritualität des Denkens, ohne die der Mensch als geistige Existenz ein Torso ist, und nach der er immer tendiert. Es fehlt vor allem die Möglichkeit, ihn in seinem Letzten zu definieren, denn er kann nicht — so wenig wie irgend ein Geschöpf — aus und durch sich selbst definiert werden, sondern nur durch etwas ihn Transzendierendes. Verschließt er sich davor, verfällt er einem Zustand, den Pascal ennui, das Mittelalter acedia nannte [15]). ——— Ist der ennui in dem allgemeinen Sinne, wie ihn also auch Pascal aufzeigt, und der ennui Chateaubriands dasselbe? Hierbei ist zweierlei auseinanderzuhalten: Wir können, wenn wir etwas über ihn aussagen, von dem ennui Chateaubriands sprechen. Denn bei ihm spielt alles das eine große Rolle, was den ennui zur Folge hat, worauf der ennui die metaphysische Antwort ist. Bei der Besprechung der Werke, vor allem des Génie du Christianisme, wird das im einzelnen dargestellt und belegt werden. Es ist also durchaus sinnvoll, von Chateaubriands ennui als einem objektiven Sachverhalt zu sprechen. — Hiervon streng zu unterscheiden ist Chateaubriands Selbstzeugnis, er habe ennui von Kindheit an empfunden. Was hat er damit gemeint? Die heute allgemein gebräuchliche Wortbedeutung „Langeweile“ gäbe keinen Sinn [16]). Vielmehr bedeutet ennui — ebenso wie

---

[13]) Brief Chateaubriands vom Juni 1839 an Fraser Frisell. Zitiert: E. Biré, Les dernières années de Chateaubriand (1830—1848). Paris (Garnier) o. J. p. 293. — Chateaubriands Zeitgenosse Marcellus berichtet von einem Gespräch: „Tout me lasse, me disait M. de Chateaubriand un soir que nous revenions des solitudes du parc de Kensington, sa promenade favorite; tout me lasse et je vais partout baîllant ma vie.“ Chateaubriand et son temps. Paris (M. Lévy) 1859. p. 70. — vgl. auch M.-J. Durry, La vieillesse de Chateaubriand. . . I, 434.

[14]) Gespräch Chateaubriands mit M. de Bourquenez. Zitiert: M. Rouff, La vie de Chateaubriand. . . p. 248.

[15]) vgl. Sainte-Beuve, Port-Royal. Paris (La Connaissance). 1926. I, 137.

[16]) Der Bedeutungswandel von ennui = „tourment de l'âme, malheur“ zu ennui = „Langeweile“ hat sich erst im 18. Jahrhundert vollzogen. (Brunot, La langue française au XVIIIe siècle. In: Petit de Julleville, Histoire de la langue et de la littérature française. Paris, Colin,

mélancolie — in Chateaubriands Mund das Gefühl der Schmerzlichkeit, des Weltschmerzes. Daß er diesen Weltschmerz sein ganzes Leben hindurch mit ennui im Sinne Pascals und mit echter Schwermut verwechselte, kann hier nur angedeutet werden, auch das wird im Zusammenhang mit dem Génie du Christianisme eingehend behandelt. Nur auf Grund dieser beiden falsch verstandenen Begriffe kann Chateaubriand „l'inventeur d'une nouvelle façon d'être triste“ [17]) genannt werden. — Der ennui — in dem von ihm umgedeuteten Sinne — ist besonders bezeichnend für Chateaubriand. Von ihm aus beurteilt er andere Menschen, sodaß er sie einseitig von sich aus sieht, ihnen nicht gerecht wird. — Hier gründet der „romantische Pascal“, der durch Chateaubriand in die französische Literatur gekommen ist.

Von hier aus ist vielleicht das Verständnis möglich für Chateaubriands Haltung gegenüber Gegensätzen irgendwelcher Art. Seine eigene zwiespältige Natur treibt ihn dazu, im menschlichen Sein überhaupt Gespaltenheit und Zerrissenheit als das Grundlegende und Letzte zu sehen. So wird er einer von jenen Menschen der Romantik, die leidend genießen, deren Genuß durch Leiden erhöht wird, und die den Schmerz lieben (ennui!). So hat er gar nicht das Bedürfnis, weiter zu sehen.

Am Ausgangspunkt von Pascals Denken steht auch eine Gegensätzlichkeit. Im Anfang besteht also eine Übereinstimmung zwischen Pascal und Chateaubriand. Aber, und das ist das Eigenartige, derselbe Punkt, der ihre Annäherung aufweist, zeugt auch, und vielleicht noch stärker, von ihrer Ferne. Der Unterschied besteht einmal in der anderen Fundierung der Gegensätzlichkeit: Pascal gibt mit der grandeur et misère de l'homme eine seinsmäßige Deutung des Menschen, für Chateaubriand ist die Zerrissenheit der Menschennatur ein Erlebnis, das man genießt. — Der zweite Unterschied ist der: Pascal fragt nach der Ursache der Gespaltenheit und kommt folglich auch zu ihrer Überwindung, zur Einheit. Chateaubriand dagegen nimmt die Zwiespältigkeit der menschlichen Natur als etwas Gegebenes hin [18]). Er sieht also das Letzte, den Menschen

1898. VI, 848 f.) In der Historie de la langue française des origines à 1900, Paris (Colin) 1932, Tome VI 2, 1, p. 1024, gibt Brunot für das 18. Jahrhundert als Bedeutung von ennui, wenn es in der Poesie verwendet wird, an: „pour désigner en général toute sorte d'affliction“. vgl. auch ebd. p. 1351. — Littré (Dictionnaire de la langue française, Paris, Hachette, 1877, II, 1406) gibt an, daß nur „dans le langage ordinaire“ ennui „Langeweile“ bezeichnet. Wenn auch Chateaubriand sozusagen nichts in gebundener Form schrieb, so ist seine Sprache, auch bei ungebundener Form, doch durchaus poetisch. Auch diese sprachgeschichtlichen Erwägungen machen es also fraglich, daß ennui bei Chateaubriand „Langeweile“ bedeutet.

[17]) L. Lemaître, Chateaubriand. Paris (C. Lévy) 1912. p. 2.

[18]) Der Ausspruch: „Tout tend à l'unité dans l'homme fait à l'image de son créateur; il n'est point heureux s'il se divise“ (Fragments. Oeuvres VIII, 529) steht ganz vereinzelt. Wir sind daher nicht berechtigt, von hier auf eine grundsätzliche Haltung Chateaubriands zu schließen. Vielmehr beweist dieser Satz nur, wie Chateaubriand mit einzelnen Worten über seine sonstige, anthropozentrische Art zu sehen hinauswuchs und wie nahe er dann Pascal und dessen seinsmäßiger Schau der Menschennatur kam.

Konstituierende im Menschen selbst, Pascal definiert den Menschen durch etwas ihn Transzendierendes. Chateaubriand sieht den Schwerpunkt des Menschen im Menschen, bei Pascal kulminiert der Mensch in Jesus-Christus.

Diese Nähe und zugleich Ferne macht es erklärlich, daß Chateaubriand fast 50 Jahre hindurch sich mit Pascal auseinandersetzt. Nachdem Pascal einmal in sein Blickfeld getreten ist, kommt er nicht mehr von ihm los. Immer wieder versucht er, ihn zu erfassen. Wie dieses geistige Ringen vor sich ging, wird an Hand der einzelnen Werke Chateaubriands zu zeigen sein.

III. Chateaubriands Werke und Pascal.

1. L'Essai sur les Révolutions.

Keine einzige Stelle im Essai sur les Révolutions deutet darauf hin, daß Chateaubriand bis zum Jahre 1797 Pascal gekannt hat. Er nennt seinen Namen nicht, zitiert keines seiner Fragmente und hat auch nicht Gedanken, von denen man mit Sicherheit sagen könnte, daß sie von ihm inspiriert sind — wie häufig in den späteren Büchern.

Trotzdem dürfen wir dieses Frühwerk nicht übergehen, weil es, nach Chateaubriands eigenem Ausspruch, den Schlüssel zu seinem Sein als Dichter, Moralist, Publizist und Politiker bildet[1]). Da kurz nach der Veröffentlichung des Essai sur les Révolutions der Einfluß Pascals nachweisbar ist, müssen wir fragen: Deutet irgend etwas in diesem Werk darauf hin, daß sein Autor besonders empfänglich sein mußte für die Lektüre der Pensées?

Das Hauptmerkmal des Essai sur les Révolutions ist eine Fülle von Gegensätzen, sogar Widersprüchen. Man könnte zwei ganz verschiedenartige Interpretationen aus ihm herauslesen. Chateaubriand hat das in späteren Jahren selbst klar gesehen. In der Vorrede zur Ausgabe von 1826 sagt er: „Au reste, cet ouvrage est un véritable chaos: chaque mot y contredit le mot qui le suit. On pourroit faire de l'E s s a i deux analyses différentes: on prouveroit par l'une que je suis un sceptique décidé, un disciple de Zénon et d'Epicure; par l'autre, on me feroit connoître comme un chrétien bigot, un esprit superstitieux, un ennemi de la raison et des lumières. On trouve dans cette rêverie de jeune homme une profonde vénération pour Jésus-Christ et pour l'Evangile, l'éloge des évêques, des curés, et des déclamations contre la cour de Rome et contre les moines; on y rencontre des passages qui sembleroient favoriser les extravagances de l'esprit humain, le suicide, le matérialisme, l'anarchie; et tout auprès de ces passages on lit des chapitres entiers sur l'existence de Dieu, la beauté de l'ordre, l'excellence des principes monarchiques[2]). — Daß dieses Selbsturteil berechtigt ist, werden die folgenden Beispiele zeigen.

---

[1]) vgl. Mémoires. II, 151.

[2]) Oeuvres. I, 253 f. vgl. auch A. Dollinger, Les Etudes historiques de Chateaubriand. Paris (Les Belles-Lettres) 1932. p. 13 f.: „On rencontre de tout dans cet Essai sur les Révolutions, véritable chaos de sentiments et d'idées, où l'amertume et le scepticisme se mêlent à la foi et à l'irréligion, on y trouve des passages historiques, aussi bien que des descriptions de la nature, que des «orgies noires d'un coeur blessé» contre les systèmes politiques, que des apologies du suicide."

Chateaubriand billigt den Selbstmord. (Oeuvres. I, 497.) Er ist gegen jede staatliche Ordnung: „Le plus grand malheur des hommes c'est d'avoir des lois et un gouvernement." (Oeuvres. I, 618.) Aber andererseits ist er durchaus für geordnete Verhältnisse: „Quel fut donc l'esprit de cette secte (des Encyclopédistes)? La destruction. Détruire, voilà un but; détruire, leur argument. Que vouloient-ils mettre à la place des choses présentes? Rien. C'étoit une rage contre les institutions de leur pays, qui, à la vérité, n'étoient pas excellentes; mais enfin quiconque renverse doit rétablir."[3])

Die Monarchie hält der Verfasser des Essai für verderbt und verderblich[4]). Dem französischen Königshaus gibt er die Schuld am Niedergang des Christentums in Frankreich. (Oeuvres. I, 582; 585.) Dagegen bekennt er seine monarchistische Gesinnung in den Klagen über die Hinrichtung Ludwig XVI. (Oeuvres. I, 522 ff.; 285.)

Als Rousseau-Schüler, der sich nicht genugtun kann in seiner Begeisterung für den Meister (Oeuvres. I, 319; 556; 583), hat er die Antithese Naturmensch-Kulturmensch übernommen und sich — wie Rousseau — in den meisten Fällen für den Naturzustand entschieden und gegen die Kultur, weil die fortschreitende Zivilisation die Völker verdürbe. „Lorsque les Suisses étoient vertueux, ils ignoroient les lettres et les arts."[5]) Im Gegensatz dazu verherrlicht er die Wissenschaft und vergleicht sie mit der Sonne. (Oeuvres. I, 353.)

Auch von den anderen Philosophen des 18. Jahrhunderts ist er abhängig[6]). Er ist skeptisch wie sie: „Peut-être la vraie sagesse consiste-t-elle à être non pas sons principes, mais sans opinions déterminées."[7]) Er betrachtet die Religion nach ihrem Einfluß auf die Gesellschaft[8]) und wertet die Kreuzzüge nach ihrem Nutzen für den geistigen Fortschritt. (Oeuvres. I, 576.) Er erweist sich als Materialist: „Les hommes sortent du néant et y retournent: la mort est un grand lac creusé au milieu de la nature; les vies humaines, comme autant de fleuves, vont s'y engloutir; et c'est de ce même lac que s'élèvent ensuite d'autres générations qui, répandues sur la terre, viennent également après un cours plus ou moins long se perdre à leur source."[9]) Die Anschauung, daß das Fatum alles lenkt, zeigt, daß er weit entfernt vom Christentum ist: ... . . cette fatalité qui règle tout, qui se trouve en dernière raison de tout. . ."[10]) Andererseits glaubt er an die Unsterblichkeit der Seele: „Les prêtres égytiens. . . tenoient l'âme immortelle; et Hérodote prétend que ce furent eux qui enseignèrent les premiers ce dogme fondamental de toute moralité", (Oeuvres. I, 352) und er anerkennt Gott und die göttliche Vor-

---

[3]) Oeuvres. I, 584. — vgl. auch Oeuvres. I, 297; 359.
[4]) Oeuvres. I, 464 f.; 465; 489, note a de la nouvelle Edition.
[5]) Oeuvres. I, 395; vgl. auch Oeuvres. I, 456; 459; 302; 448; 284; Mémoires. I, 379; 371 f.
[6]) Oeuvres. I. 536, note de l'exemplaire confidentiel.
[7]) Oeuvres. I, 273, note 1; 593, note a de la nouvelle édition.
[8]) Im Kapitel: Quelle sera la religion qui remplacera le christianisme? (Oeuvres. I, 610 ff.)
[9]) Oeuvres. I, 620. vgl. auch Oeuvres. I, 352; 288.
[10]) Oeuvres. I, 453. vgl. auch Oeuvr. I, 508; 499; 478; 401; 299.

sehung als Lenkerin der menschlichen Geschicke: „J'ai confessé mon néant devant les voies de la Providence, et baissé mon front dans la poussière."[11])

Schmähungen gegen die Priester, wie: „Il y a des hommes (les prêtres) qui font le métier de vampires, qui nous sucent de l'argent, le sang, et jusqu'à la pensée",[12]) stehen Lobpreisungen der Pfarrer gegenüber. Im Kapitel „Du clergé actuel en Europe. Du clergé en France" (Oeuvres. I, 599) glaubt Chateaubriand, daß dieser Stand die Existenz des Christentums in Frankreich noch lange garantiere. In Deutschland sind die Priester die Stützen der Moral (Oeuvres. I, 414), in Frankreich schützten sie das Volk, als die weltliche Autorität versagte: „Toute autorité étant donc dissoute au civil, les prêtres seuls pouvoient protéger les peuples." (Oeuvres. I, 573.) Auf den Angriff eines Theologen unmittelbar nach Erscheinen des Essai antwortet er: „Je respecte aussi bien que le R. M. S. (Rev. Mr. Symons) la religion et ses ministres. Je pense comme lui qu'un peuple d'athées seroit un peuple de scélérats."[13])

Jesus-Christus ist einmal nur ein Mensch für ihn: „Un homme extraordinaire avoit paru dans l'Orient" (Oeuvr. I, 569), an einer anderen Stelle spricht er ihm alle Merkmale der Göttlichkeit zu: „La morale la plus pure et le coeur le plus tendre, . . . une vie passée à combattre l'erreur et à soulager les maux des hommes."[41]) Im 3. Abschnitt des Kapitels: Histoire du polythéisme (Oeuvr. I, 565) häufen sich die Widersprüche: Zuerst Zweifel an der Existenz Gottes, dann kein Zweifel mehr, Anrufung des Vaters der Erbarmung und Unklarheit, ob die Seele unsterblich ist oder nicht — alles das „par soumission aux décrets de la Divinité. Mon respect pour Dieu est si grand, que je consens à me faire matérialiste: quel excellent déiste! et comme tout est logique et concluant dans cette philosophie de collège!" (Oeuvr. I, 565, note b de la nouvelle édition.)

Das Neben- und Durch- und Gegeneinander im Essai sur les Révolutions zeigt, daß sein Autor das gesamte geistige Gut des damaligen Frankreich wahllos in sich aufgenommen, es zum großen Teil nicht verarbeitet hat und es kritiklos auf sich hat einwirken lassen. Die Folge davon ist, daß er nichts ernst nimmt, zu keinem der angelesenen Systeme steht, und alles ihm überdrüssig wird. — Chateaubriand ist nicht einer von den Philosophen des 18. Jahrhunderts geworden. Der Essai „n'est pas l'oeuvre d'un incroyant, qui a pris son parti."[15]) Eines ragt hinaus über alle Unsicherheit und allen Überdruß. „L'éducation chrétienne que j'avois reçue avoit laissé des traces profondes dans mon coeur, mais ma tête étoit troublée par les livres que j'avois lus, les sociétés que j'avois

[11]) Oeuvres. I, 364. vgl. auch Oeuvr. I, 377; 381; 457.
[12]) Oeuvres. I, 595. vgl. auch Oeuvr. I, 575; 427 und das ganze Kapitel Oeuvr. I, 596 ff.: De l'esprit des prêtres chez les anciens et chez les modernes.
[13]) Veröffentlicht am 10. 7. 1797 im Journal de M. Peltier, Paris. Zitiert: R. H. L. 1901. p. 667.
[14]) Oeuvres. I, 570. vgl. auch Oeuvr. I, 506.
[15]) G. Bertrin, La sincérité religieuse de Chateaubriand. Paris (Lecoffre) 1899. p. 120.

fréquentées. Je ressemblois à presque tous les hommes de cette époque: j'étois né de mon siècle." (Oeuvr. I, 250.) „Poison" und „contre-poison" (Oeuvres. I, 248), beides enthält der Essai: Skepsis, Zweifel, sowohl wie irgend ein „sentiment religieux"[16], „une aspiration secrète vers la Divinité."[17])

„L'Essai n'était pas un livre impie, mais un livre de doute et de douleur. A travers les ténèbres de cet ouvrage, se glisse un rayon de la lumière chrétienne qui brilla sur mon berceau. Il ne fallait pas un grand effort pour revenir du scepticisme de l'Essai à la certitude du Génie du Christianisme." (Mémoires. II, 180.)

Unentschiedenheit, Zerrissenheit kennzeichnen also den Chateaubriand des Essai sur les Révolutions. Da trifft Chateaubriand auf einen Autor, bei dem das, was sein eigenes Wesen ausmacht, die Gespaltenheit der Menschennatur, in einem existentiellen Sinne freilich, zum Ausgangspunkt des Denkens wurde. Es ist durchaus einleuchtend, daß er da aufhorcht, und daß gerade Pascals Wort von der grandeur et misère de l'homme in allen weiteren Werken eine Rolle spielt. Diese Grundbegriffe der Pensées werden der Kern von Chateaubriands geistiger Auseinandersetzung mit Pascal.

2. Le Génie du Christianisme, Atala, René, Les Natchez.

Nichts weist darauf hin, daß Chateaubriand bei der Abfassung des Essai sur les Révolutions Pascal gekannt hat. Die endgültige Gestalt des Génie du Christianisme (1802) erwähnt Pascal an 20 kleineren Stellen, hinzu kommt das eigentliche Kapitel über ihn (III, 2, 6) und die dazu gehörende Anmerkung. Häufigkeit und Art der Zitate lassen auf eine intensive Beschäftigung mit den Pensées schließen. Wie und genau wann diese erste Berührung mit Pascal vor sich gegangen ist, wissen wir nicht. Alles, was wir darüber sagen können, sind mehr oder weniger wahrscheinliche Vermutungen. So legen Äußerungen von A. Bardoux[1]), A. Beaunier[2]) und H. Bérenger[3]) den Gedanken nahe, Pauline de Beaumont könne ihn auf Pascal hingewiesen haben. Denn es steht fest, daß sie Port-Royal und Pascal gekannt hat, Chateaubriand in seiner Londoner Ausgabe (1798—99) die Kapitel über die Moralisten (Pascal) noch nicht hatte[4]), und er in ihrer Gesellschaft auf dem Landsitz ihres gemeinsamen Freundes Joubert diese Kapitel, „auf die Chateaubriand nicht

---

[16]) Oeuvres. I, 467, note a de la nouvelle édition.

[17]) Oeuvres. I, 462. vgl. auch P. Moreau, La conversion de Chateaubriand. Paris (Alcan) 1933. p. 91.

[1]) La comtesse Pauline de Beaumont. Paris (C. Lévy) 1884. p. 334.

[2]) Le roman d'une amitié. Jos. Joubert et Paul. de Beaumont. Paris (Perrin) 1924. p. 240, 326 f., note 14.

[3]) Chateaubriand héros de l'aventure romantique. Paris (Hachette) 1931. p. 84.

[4]) vgl. J. Buche. L'école mystique de Lyon 1776—1847. Paris (Alcan) 1935. p. 76. — Ob sie die vielen anderen Pascal-Zitate schon enthielt, bleibt eine offene Frage.

lange Zeit verwandt haben muß“ [5]), schrieb. Aber diese geringen Anhaltspunkte sind viel zu vage, um die Behauptung zu rechtfertigen, Chateaubriand sei durch Pauline de Beaumont zuerst auf Pascal aufmerksam geworden, besonders wo jeder direkte Anhaltspunkt, ein Brief oder eine bestimmte Erklärung, fehlt [6]).

Eine andere Vermutung ist, daß Chateaubriand durch den Vorläufer des Génie du Christianisme auf Pascal hingewiesen wurde, durch das Buch: Du Sentiment considére dans ses repports avec la littérature et les arts (1801). Dieses Werk von Ballanche, das 1830 nicht mit in die Gesamtausgabe übernommen wurde, um Chateaubriands literarischen Ruhm nicht zu schmälern, gab dem Verfasser des Génie du Christianisme die Anregung zu dem neuen Titel [7]) — der ursprüngliche war: De la religion chrétienne par rapport à la morale et aux beaux-arts [8]), — dann hatte er daran gedacht, es zu nennen: Des beautés poétiques et morales de la religion chrétienne, et da sa superiorité sur tous les autres cultes de la terre [9]). Außerdem enthielt es auch Gedanken, die Chateaubriand aus ihm entlehnte [10]). In der Hauptstelle, die J. Buche für eine solche Entlehnung bringt [11]), spielt die Erwähnung Pascals eine Rolle. Überhaupt hatte Ballanche Pascal studiert [12]). Hieraus und aus der Tatsache, daß Ballanche sein Werk wahrscheinlich Chateaubriand geschickt hatte [13]), schließen wollen, Chateaubriand sei beim Lesen von Ballanches Buch zuerst auf Pascal gestoßen, wäre eine allzu kühne und sprunghafte Folgerung. Es ist höchstens möglich, aber nicht bewiesen.

Chateaubriand kann auch ganz von selbst bei seinen Studien und bei seiner Lektüre auf Pascal gestoßen sein. Es ist keineswegs so, daß Voltaires Angriffe gegen die Pensées diese ganz aus dem Blickfeld der Franzosen des ausgehenden 18. Jahrhunderts verdrängt hätten. Einige Zeugnisse, die das Gegenteil beweisen:

1793 erwähnt der Abgeordnete Deleyre gegenüber dem Erfinder des Culte de l'Etre suprême, dem Buchhändler Chemin, ausdrücklich Pascal, als er meint, man müsse, um den Geist der Toleranz zu wecken, auf die

---

[5]) A. Beaunier, a. a. O. p. 327.

[6]) Marie-Louise Pailleron, die Biographin von P. de Beaumont, die auf meine briefliche Anfrage hin sich zu diesem Problem äußerte und in der entgegenkommendsten Weise auf die Sache einging, hält es für unwahrscheinlich, daß Chateaubriand Pascal durch sie kennen lernte. M.-L. Paillerons Urteil ist: „Elle a pu faire admirer certains auteurs de son choix à son ami: je ne pense pas qu'elle les lui ait révélés.“

[7]) J. Buche, a. a. O. p. 53. ebd. p. 84: Zitat von Ampère, der dieselbe Behauptung aufstellt.

[8]) Brief an Fontanes vom 19. 8. 1799. Corr. gén. I, 12 f.

[9]) Brief an Fontanes vom 27. 10. 1799. Corr. gén. I. 18.

[10]) J. Buche, a. a. O. p. 80 f. — Herriot sagt in der Vorrede zu Buche, L'école mystique . . ., p. IX: „Il faut que l'orgueil de M. de Chateaubriand l'admette; son livre se trouve déjà en germe et plus qu'en germe dans cet essai.“ (Le livre du sentiment . . . de Ballanche).

[11]) a. a. O. p. 76 ff.

[12]) Sainte-Beuve, Critiques et portraits littéraires. 2me éd. Paris (Bocquet) 1841. III, 3; 7; 10.

[13]) J. Buche, a. a. O. p. 84.

großen geistigen Wahrheiten zurückgehen[14]). — C. Kramer weist in einem Aufsatz über André Chénier et Pascal[15]) nach, daß „Pascal sicher einer der Autoren ist, dessen Name am häufigsten dem Verfasser des Hermes in die Feder kommt" (p. 5), und man daraus auf den tiefen Eindruck schließen könne, den die Pensées auf ihn gemacht haben. Chateaubriand kannte A. Chénier und seine Dichtung, denn er spricht im Génie du Christianisme von dessen „seltenem Talent für die Ekloge" (II, 208) und bringt Auszüge aus seinen Gedichten (II, 581 f.). — Bei J. de Maistre steht eine Äußerung negativ-kritischer Art über Pascal[16]). — Mme Genlis, deren Roman Pétrarque Chateaubriand erwähnt (VI, 561), wirft in La religion considérée comme la base du bonheur[17]) — der Titel erinnert an die ersten Namen des Génie und an Ballanches Werk — den Enzyklopädisten vor, daß sie „die markantesten Schriftsteller des religiösen 17. Jahrhunderts entstellten und verdächtigten": Fénelon, Pascal, Massillon. — Barante (von Chateaubriand anerkennend erwähnt: VI, 566 f.; IX, 31; 51; 52) bekennt in seinen Souvenirs[18]), daß er immer wieder, angeregt durch seinen Vater, Pascal gelesen habe, und von den Pensées sagt er: „Elles ont laissé beaucoup de substance dans mon esprit." — Ähnlich äußert sich Roucher, der dem Télémaque, dem Befreiten Jerusalem und den Pensées „das Erwachen seiner dichterischen Berufung" zuschreibt, und seinem Vater, der ihm auf einsamen Spaziergängen von Pascal und Tasso erzählte, deshalb besonders dankbar ist[19]). — Maine de Biron will die düstere Stimmung verscheuchen, in die er durch die Lektüre der Pensées versetzt ist. Von Pascal sagt er: „Son tempérament mélancolique perce partout; s'il jette quelquefois du sublime dans ses conceptions, il y répand trop souvent du sombre." Und so ruft er in seinem Journal intime (1794)[20]) Fénelon an, er möge den Schleier wegheben, womit dessen jansenistischer Gegner sein Herz bedeckt habe, „wie der sanfte Purpur der Morgenröte die traurige Finsternis verjagt". An diesem Urteil ist bemerkenswert, — H. Bremond macht darauf aufmerksam[21]) — daß es geschrieben ist, „bevor Sainte-Beuve und die Romantik der Legende vom «byronistischen» und gequälten Pascal Glauben verschafft hätten." — Auch in Emigrantenkreisen ist Pascal und sein Werk lebendig. F. Baldensperger nennt als Beispiele den Chevalier de Bray[22]) und Mme de Montague[23]). — Vor allem Fontanes, der von der

[14]) A. Cherel, Fénelon au XVIIIe siècle en France. (1715—1820). Paris (Hachette) 1917. p. 581. Cherel zitiert nach A. Matthiez, La Théophilanthropie. p. 253.

[15]) Neophilologus. 20, 1. 1934. p. 1—14.

[16]) Zitiert: Havet, Einleitung zu den Pensées. I, XLII, note 1.

[17]) Zitiert: A. Cherel, Pénelon. . . p. 472.

[18]) I, 87. publ. par son petit-fils Cl. de Barante. Paris (C. Lévy) 1890.

[19]) J.-A. Roucher, Les mois. 4 vol. Paris (Quillau) 1799. Widmung: „A mon père." (ohne Seitenzahl, Bd. I.)

[20]) Zitiert: De La Valette-Montbrun, Maine de Biran, critique et disciple de Pascal. Paris (Alcan) 1914. p. 105.

[21]) Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Paris (Bloud et Gay) 1923. IV, 322.

[22]) La mouvement des idées dans l'émigration française. 1789—1815. 2 vol. Paris (Plon) 1924. II, 186.

[23]) ebd. II, 194.

Pariser Zeit bis zu seinem Tod (1821) Chateaubriands Freund war und ihm die ganzen 23 Jahre hindurch nahestand, kannte Pascal. 1790 schreibt er an Joubert: „Ich möchte lieber Christ werden wie Pascal. . . als der Willkür meiner Meinungen ausgeliefert oder ohne Grundsätze leben, wie die Nationalversammlung; die Menschen brauchen Religion, oder alles ist verloren."[24] In den Extraits critiques du Génie du Christianisme[25] charakterisiert er mit kurzen Worten einen der Hauptzüge der Pensées: Pascal habe angehen wollen gegen den Stolz der menschlichen Vernunft. (p. 720.) Gegenüber seiner theologischen Beweisführung habe Chateaubriand, der sich auf das Gefühl und nicht auf Argumente stütze, die Wohltaten des Christentums aufzeigen wollen. Diese Bemerkung verrät ein eingehendes Studium der Pensées.

Wir sehen: Es ist um 1800 keineswegs eine Seltenheit, daß man sich mit Pascal beschäftigt. Alle die angeführten Fälle beweisen eine Kenntnis, z. T. sogar eine genaue Kenntnis Pascals. Die meisten dieser Autoren kannte Chateaubriand persönlich. Ob einer von ihnen ihn auf Pascal hinwies, ist vorläufig, d. h. bis eine direkte Äußerung Chateaubriands darüber gefunden wird — wird sie jemals gefunden? — nicht festzustellen. — Jedenfalls ist Chateaubriand derjenige, der von allen seinen Zeitgenossen Pascal am intensivsten in sich aufgenommen hat, am stärksten von ihm beeindruckt ist und sich am längsten mit ihm auseinandergesetzt hat. Es wäre äußerst reizvoll, etwas darüber zu wissen, wie es war, als Chateaubriand demjenigen zuerst begegnete, der einen so nachhaltigen Eindruck auf ihn machte. Aber hier schauen wir ins Finstere.

Zwei Mal bezeichnet sich Chateaubriand im Génie du Christianisme als den Vollender der Bruchstück gebliebenen Pensées. „Pascal avoit entrepris de donner au monde l'ouvrage dont nous publions aujourd'hui une si petite et si foible partie." (III, 2, 6. Oeuvr. II, 317.) Am Schluß des Werkes zitiert er das Fragment, in dem Pascal eine Art Plan für eine Apologetik angibt, und dann fährt er fort: „Telle est la route que ce grand homme a tracée, et que nous avons essayé de suivre." (IV, 6, 13. Oeuvr. II, 539.) Teil, Fortsetzung der Pensées kann das Génie du Christianisme ja wohl nicht gut sein, denn jedes Werk ist in einem doppelten Sinne einmalig: einmalig in Bezug auf die Zeit, in der es entstand — jedes Werk hat seine Zeit, die Zeit seiner Erfüllung — und einmalig in Bezug auf seinen Verfasser, der als Person nicht wiederholbar ist. Ganz streng genommen ist der Ausspruch Chateaubriands also eine Unmöglichkeit. Aber darüber hinaus ist es durchaus denkbar und sinnvoll, festzustellen, wie weit in einem abgeleiteten Sinne Chateaubriands Anspruch zu Recht besteht, d. h. also die beiden Werke zu vergleichen und ihre Berührungspunkte — Ähnlichkeiten und Unterschiede — zu untersuchen.

Mehrfach hat die Chateaubriand-Literatur, wenn vom Génie du Christianisme die Rede war, einen Hinweis, wenn auch nur einen kurzen und nicht begründeten, auf Pascal gebracht. Gleich beim Erscheinen erinnert

[24] Zitiert: V. Giraud, Le christianisme de Chateaubriand. 2 vol. Paris (Hachette) 1925—1928. II, 60 f.
[25] Chateaubriand. Oeuvres. II, 719 ff.

Fontanes im Mercure de France an Pascal[26]). — Ein Artikel vom 30. Germinal des 10. Revolutionsjahres im Journal des Débats vergleicht die christliche Restauration zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit der Zeit eines Pascal, Fénelon und Bossuet, die ebenso sehr hochbegabte wie gläubige Menschen gewesen seien[27]). — Havet legt in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Pensées dar, wie durch das Génie du Christianisme die Erinnerung an Pascal als den großen Apologeten des Christentums wieder lebendig wird. „Pascal triomphe dans le monde et dans l'église; et ceux-là même qui gardent le plus de rancune à l'auteur des Provinciales ont été forcé de subir la gloire de l'auteur des Pensées, et de se ranger, pour combattre les impies, derrière cet ennemi détesté."[28]) — V. Giraud drängt sich — ebenso wie H. Gillot[29]) — bei der Lektüre der Pensées der Gedanke an Pascal auf[30]), aber er sieht auch die starke Verschiedenheit zwischen der philosophischen und der ästhetischen Behandlung der Frage[31]), und er betont den Unterschied in der Voraussetzung: „Le christianisme de Chateaubriand n'est pas celui de Pascal, c'est entendu."[32]) Beiden Werken sei gemeinsam, daß sie von ungeheurem Einfluß gewesen sind, das Génie du Christianisme vielleicht noch mehr als die Pensées[33]). — P. Moreau denkt bei der Behandlung von Chateaubriands Konversion an Pascal[34]). — Selbst Sainte-Beuve muß, trotz aller scharfen Kritik, einen Vergleich ziehen zwischen den Pensées und dem Génie du Christianisme[35]), und er muß eingestehen, daß Chateaubriand zuständig ist für Fragen, die Pascal betreffen. „Un jour que je parlais . . . à l'un des hommes de ce temps qui sont le plus faits pour avoir un avis sur Pascal (je ne me permets pas de le ((scil. Chateaubriand)) désigner autrement)".[36])

Allen diesen Stellen ist eins gemeinsam: Sie beweisen, daß das Génie du Christianisme zum Vergleich mit den Pensées geradezu auffordert. Die wichtigsten Gesichtspunkte für eine Gegenüberstellung scheinen mir zu sein:

a) Beide Werke Folge einer Konversion.

b) Kampf gegen den „philosophischen" Zeitgeist.

---

[26]) vgl. Y. Le Febvre, Le Génie du Christianisme. Paris (Malfère) 1929. p. 85.

[27]) vgl. A. Cherel, Fénelon. . . p. 486.

[28]) Pascal, Pensées, publ. p. E. Havet. 2 vol. Paris (Delagrave) 1918. I, XLII. — vgl. auch V. Giraud, Chateaubriand. Etudes littéraires. Paris (Hachette) 1904. p. 51, note 1.

[29]) H. Gillot, Chateaubriand. Ses idées, son action, son oeuvre. Paris (Les Belles Lettres) 1934. p. 93.

[30]) Le christianisme de Chateaubriand. . . II, 140. vgl. auch a. a. O. II, 67.

[31]) a. a. O. II, 145.

[32]) a. a. O. II, 146.

[33]) a. a. O. I, VII.

[34]) P. Moreau. Chateaubriand. L'homme et la vie, le génie et les livres. Paris (Garnier) 1927. p. 60.

[35]) Sainte-Beuve, Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire. 2 vol. Paris (Lévy) 1889. Nouv. éd. I, 280.

[36]) Sainte-Beuve, Portraits contemporains, 5 vol. Paris (Lévy) 1870—1871. V, 213 f.

c) Rolle des „coeur".
d) direkte Erwähnungen Pascals.

a) Die Konversion.

Pascals Apologetik des Christentums wurde erst möglich, als ihm in seiner Bekehrungsnacht am 23. November 1654 die Wirklichkeit des ordo caritatis, die Wirklichkeit Jesu-Christi, aufgeleuchtet war, die für uns Menschen sichtbar ist an einem konkreten Ort, der Kirche. Mit einer Notwendigkeit, die dem Paulinischen „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündigte!"[1]) wenig nachsteht, wird die Sache Gottes seine ureigenste Angelegenheit[2]), und es drängt ihn, auch anderen die Wahrheit des Christentums evident zu machen. Was die Konversion Pascals in seinem Leben, für seine Person bedeutet, „ein Ereignis . . ., welches Vorher und Nachher scheidet",[3]) sahen wir bereits. Sie ist etwas Eindeutiges, von niemand Angezweifeltes.

Chateaubriands Konversion ist trotz oder vielleicht sogar wegen seiner eigenen Darstellung durchaus kein klares und unanfechtbares Ereignis. Sie bietet Angriffspunkte, besonders durch ihre enge Verbindung mit der Entstehung des Génie du Christianisme. Er selbst berichtet darüber in den Mémoires d'Outre-Tombe, Teil 1, Buch 9, geschrieben April bis September 1822 in London, und im Vorwort von 1826 zum Essai sur les Révolutions. In den Mémoires (II, 178 ff.) zitiert er den Brief, worin seine Schwester, Mme de Farcy, ihm den Tod seiner Mutter mitteilt, ihm sagt, wie sehr er der Sterbenden bis zu ihren letzten Augenblicken Kummer gemacht habe wegen seiner Irrtümer, und worin sie ihn beschwört, mit Schreiben aufzuhören[4]). Dann das etwas pathetisch geäußerte Bedauern, diese Bitte nicht erfüllt zu haben, Trauer und Klage um die verlorene Mutter. Nun folgt, wie er um ihretwillen den Essai sur les Révolutions verbrannte, und wie er den Entschluß faßte, seine erste Arbeit durch ein religiöses Werk zu sühnen. „L'idée d'avoir emprisonné les vieux jours de la femme qui me porta dans ses entrailles me désespéra: je jetai au feu avec horreur des exemplaires de l'Essai, comme l'instrument de mon crime; s'il m'eut été possible d'anéantir l'ouvrage, je l'aurais fait sans hésiter. Je ne me remis de ce trouble que lorsque la

---

[1]) I Cor. 9, 16.
[2]) vgl. W. Gruehn, Religionspsychologie. Breslau (Hirt) 1926. p. 49.
[3]) R. Guardini, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal. Leipzig (Hegner) 1935. p. 46.
[4]) „Mon ami, nous venons de perdre la meilleure des mères; je t'annonce à regret ce coup funeste. Quand tu cesseras d'être l'objet de nos sollicitudes, nous aurons cessé de vivre. Si tu savais combien de pleurs tes erreurs ont fait répandre à notre respectable mère, combien elles paraissent déplorables à tout ce qui pense et fait profession non-seulement de piété, mais de raison; si tu le savais, peut-être cela contribuerait-il à t'ouvrir les yeux, à te faire renoncer à écrire; et si le ciel touché de nos voeux, permettait notre réunion, tu trouverais au milieu de nous le bonheur qu'on peut goûter sur la terre; tu nous donnerais ce bonheur, car il n'en est point pour nous tandis que tu nous manques et que nous avons lieu d'être inquiètes de ton sort."

pensée m'arriva d'expier mon premier ouvrage par un ouvrage religieux; telle fut l'origine du Génie du christianisme." (Mémoires. II, 179.) Hieran schließt sich an das Bekenntnis aus dem ersten Vorwort zum Génie du Christianisme, daß Chateaubriand unter dem Eindruck der doppelten Trauer — als der Brief seiner Schwester ihn erreichte, sei diese selbst auch schon tot gewesen — wieder Christ wurde. Und schließlich die Behauptung: „Lorsque après la triste nouvelle de la mort de madame de Chateaubriand, je me résolus à changer subitement de voie, le titre de Génie du christianisme que je trouvai sur-le-champ m'inspira; je me mis à l'ouvrage; je travaillai avec l'ardeur d'un fils qui bâtit un mausolée à sa mère." (Mémoires. II, 180.) — Die Wirkung, die der Tod seiner Mutter auf seine religiösen Anschauungen hatte, ist noch mehr betont im Vorwort zum Essai sur les Révolutions (1826): „La mort de ma mère fixa mes opinions religieuses. Je commençai à écrire, en expiation de l'Essai, le Génie du Christianisme. Rentré en France en 1800, je publiai ce dernier ouvrage, et je plaçai dans la préface la confession suivante: «Mes sentiments religieux n'ont pas toujours été ce qu'ils sont aujourd'hui. Tout en avouant la nécessité d'une religion, et en admirant le christianisme, j'en ai cependant méconnu plusieurs rapports. Frappé des abus de quelques institutions et des vices de quelques hommes, je suis tombé jadis dans les déclamations et les sophismes. Je pourrois en rejeter la faute sur ma jeunesse, sur le délire des temps, sur les sociétés que je fréquentois; mais j'aime mieux me condamner: je ne sais point excuser ce qui n'est point excusable. Je dirai seulement les moyens dont la Providence s'est servie pour me rappeler à mes devoirs.

Ma mère, après avoir été jetée, à soixante-douze ans, dans des cachots, où elle vit périr une partie de ses enfants, expira sur un grabat, où ses malheurs l'avoient reléguée. Le souvenir de mes égarements répandit sur ses derniers jours une grande amertume. Elle chargea, en mourant, une de mes soeurs à me rappeler à cette religion dans laquelle j'avois été élevé. Ma soeur me manda les derniers voeux de ma mère. Quand la lettre me parvint au delà des mers, ma soeur elle-même n'existoit plus; elle étoit morte aussi des suites de son emprisonnement. Ces deux voix, sorties du tombeau, cette mort, qui servoit d'interprète à la mort, m'ont frappé; je suis devenu chrétien: je n'ai point cédé, j'en conviens, à de grandes lumières surnaturelles; ma conviction est sortie du coeur: j'ai pleuré et j'ai cru.» (I, 244.)

In Chateaubriands Darstellung sind Ungenauigkeiten und Widersprüche zu anderen Stellen, die zur Vorsicht mahnen. Ein etwas verschwommenes Zeitbewußtsein herrscht darin: Durch Monate Getrenntes rückt für ihn näher zusammen, das aufeinander Folgende wird rückschauend ein einziger Moment für ihn. Die genaue Datierung der erwähnten Tatsachen ist:

Essai sur les Revolutions, erschienen Anfang 1799 (Oeuvres. I, 249.)
Mme de Chateaubriand, gestorben 31. 5. 1798 Oeuvres. I, 251 und 252.)
Brief der Mme de Farcy über den Tod der Mutter, 1. 7. 1798 (Oeuvres. I, 245.)
Mme de Farcy, gestorben 26. 7. 1799

Julie de Farcy ist also erst fast dreizehn Monate nach der Abfassung ihres Briefes über den Tod der Mutter gestorben. Schwerlich brauchte ein Brief von Frankreich bis England mehr als ein Jahr — auch in der damaligen unruhigen Zeit nicht! — Auch der blitzartig aufgetauchte Gedanke, inspiriert von dem Titel „Génie du Christianisme" ein neues religiöses Werk als Sühne für das erste abwegige zu schreiben, mahnt zur Überprüfung. Denn — wir erwähnten es schon — Chateaubriand hatte erst an zwei andere Bezeichnungen gedacht, ehe er, wahrscheinlich in Ballanches Buch Du sentiment, den endgültigen Titel fand. — Wie stark neben dem ästhetischen der religiös-apologetische Charakter auch in den beiden ersten Ausgaben des Génie du Christianisme von London und Hamburg schon zu erkennen war, läßt sich heute, wo von diesen Editionen fast nichts mehr erhalten ist, nicht mehr feststellen. Wir können daher nicht unmittelbar nachprüfen, ob und in wieweit der Augenblick der Bekehrung eine Neu-Orientierung seines Schrifttums brachte.

Was ist zu diesen Ungenauigkeiten in Chateaubriands Bericht zu sagen? Eins vor allem ist bei jeder Selbstdarstellung Chateaubriands zu beachten: Nicht ein streng sachlicher Historiker, nicht ein psychologischer Experimentator und Analytiker spricht, sondern ein Dichter, dessen Phantasie genährt wird von empfangenen Eindrücken, erlebten Geschehnissen. Seine autobiographischen Stellen sind nicht so sehr Wiedergabe der Wirklichkeit, als Darstellung dessen, wie er, rückblickend, wünschte, von der Nachwelt gesehen zu werden. Denn auch das ist zu bedenken: Chateaubriand schreibt, wenn er über sich selbst spricht, nicht für sich, nicht aus innerstem Zwang, sondern um seinen Ruhm für alle Zeiten lebendig zu erhalten, um sich über das Grab hinaus unsterblich zu machen.

Ist nun die Konversion vorwiegend dichterische Ausgestaltung eines vielleicht ganz unbedeutenden Sachverhaltes, oder liegt eine Begebenheit zugrunde, die eine nachhaltige geistige und seelische Erschütterung bewirkte und daher auch ein besonderer Anreiz wurde für eine dichterische Umkleidung? Ich glaube, man muß dieses letztere annehmen. Auch die Chateaubriand-Literatur ist im großen und ganzen dieser Meinung. — F. Baldensperger neigt mehr zur ersten Auffassung. Das Génie du Christianisme ist für ihn „une des plus éclatantes manifestations de la pensée de l'émigration,"[5] und die Bewegung und die Reue beim Empfang der Nachricht über den Tod seiner Mutter „n'ont guère qu'à achever une conversion virtuelle depuis longtemps accomplie: et l'on

[5] F. Baldensperger, Chateaubriand et l'émigration française à Londres. In: R. H. L. 1907. p. 626.

comprend parfaitement que la tristesse du fils repentant achève de mûrir une décision que tant de circonstances ont préparée."[6]) Baldensperger sieht mit Mme de Duras die Ehre als „la vertu la plus agissante du monde émigré"[7]) an, und als die Emigranten sahen, wie im Mutterlande Unehrenhaftigkeit sich mit Gottlosigkeit verband, setzten sie sich für die Religion ein: „C'est l'honneur qui a ramené aux idées religieuses."[8]) Einen spezifischen Emigrantencharakter hat die religiöse Erneuerungsbewegung in London nach Baldensperger deshalb, weil vor allem die Religion von der Erinnerung an die Heimat und an früher untrennbar ist, und so sind auch Heimweh und religiöses Streben verbunden. Ein Niederschlag der geistigen Verfassung in den Emigrantenkreisen ist Bonalds Prière de l'Emigré, worin er sagt: „O Dieu consolateur . . . en toi j'ai retrouvé ma famille et mon roi!"[9]) Baldensperger glaubt, dem Génie du Christianisme, „qui est par excellence un livre d'émigré", nicht gerecht zu werden, wenn man übersieht, „qu'il est avant tout un témoignage de nostalgie au moins autant que de foi, une «peinture des anciens jours» plus encore qu'un projet déterminé de restauration. ... Cette nostalgie-là, qui donc pourrait en suspecter la sincérité?[10]) Es geht nicht an, einen Menschen und ein entscheidendes Ereignis seines Lebens so überwiegend aus den Einflüssen der Umwelt erklären zu wollen, und dabei die besonderen Personwerte so wenig zu berücksichtigen. Die Darstellung der geistigen Lage bei den Emigranten Londons kann nur helfen, die Entstehung des Génie du Christianisme mit zu erklären[11]). Sie kann ergänzend zu Chateaubriands eigenem Bericht hinzutreten, aber keinesfalls kann sie ihn ersetzen, verdrängen. — Scipion Marin, Zeitgenosse Chateaubriands, noch ganz befangen in den überkommenen aufklärerischen Anschauungen des 18. Jahrhunderts, kann es nicht begreifen, daß Chateaubriand seine philosophische Vergangenheit so verleugnet und ein gläubiger Christ wird wie „ein Pariser Bürger unter Philipp-August oder Karl VII."[12]) Marin übersieht dabei ganz, daß Chateaubriands Jugendzeit nicht nur von den Aufklärer-Philosophen des 18. Jahrhunderts bestimmt war, sondern zunächst durch eine christliche

[6]) F. Boldensperger, a. a. O. p. 611.

[7]) a. a. O. p. 602.

[8]) Mme de Duras in Baldensperger, a. a. O. p. 602. — vgl. auch P. Moreau, La conversion de Chateaubriand. Paris (Alcan) 1933. p. 12. Hier wird die Konversion Chateaubriands gesehen als Akt der Unabhängigkeit gegenüber einer Zeit, die ihn von seiner Kirche wegzog, und als Akt der Treue gegen seine Bretagne.

[9]) zitiert: F. Baldensperger, Le mouvement des idées dans l'émigration française. (1789—1815.) 2 vol. Paris (Plon) 1924. II, 182.

[10]) F. Baldensperger, Le mouvement . . . II, 205; 207. — Auch H. Gillot (Chateaubriand. . .) sieht p. 92 den Einfluß der Londoner Emigrantenkreise mit als Hauptursache für Chateaubriands Konversion an, neben seiner zunehmenden Reife und tragischen Lebenserfahrung und dem Anblick des allgemeinen Unglücks.

[11]) vgl. etwa P. Moreau, Le romantisme. Paris (Gigord) 1932. p. 34. ders., La conversion de Chateaubriand. . . p. 141 f. — M. Rouff, La vie de Chateaubriand. Paris (Gallimard) 1929. 12me éd. p. 101.

[12]) S. Marin, Historie de la vie et des ouvrages de Chateaubriand. 2 vol. Paris (Vimont) 1832. I, 235.

Tradition. — Sainte-Beuve glaubt durchaus an Chateaubriands „Aufrichtigkeit als Künstler und Schriftsteller", deshalb nämlich, weil sein Buch entstanden ist aus einem Augenblick des Glaubens [13]). Dieser eine Augenblick des Glaubens bedeutet aber noch keine das ganze Leben bestimmende Umkehr. — Gerade das Gegenteil vertritt V. Giraud: „Cette oeuvre est, pour la plus grande part, l'oeuvre d'un converti. Le Génie du Christianisme est le résultat d'un drame de conscience qui a dominé et «conditionné» toute la vie, même littéraire de Chateaubriand." [14]) — Von den neueren Forschern hat P. Moreau am eingehendsten Chateaubriands Konversion untersucht. Er hat der Frage ein Buch gewidmet [15]) und auch in einem früheren Werk über Chateaubriand [16]) und in seiner Darstellung der Romantik [17]) dazu Stellung genommen. Er steht mit seiner Anschauung zwischen Sainte-Beuve und Giraud. Dem Wort Chateaubriands: „J'ai pleuré et j'ai cru", das oft Anlaß zu ironischem Zweifel gab [18]), nimmt er die Spitze. „Elle (la foi) est une force, et il l'a ressaisie au moment où sa propre force fléchissait sous sa douleur: «J'ai pleuré et j'ai cru»." [19]) Moreau bezweifelt, daß der Plan und der Titel zum Génie du Christianisme die unmittelbare Folge seiner Konversion seien, aber er ist sicher, daß diese ihm für sein bereits begonnenes Buch neue Anregung gab [20]). Und umgekehrt, durch die Arbeit an diesem Buch näherte er sich mehr und mehr dem Christentum: „Ce n'est pas le livre d'un converti: c'est le livre qui le convertira." [21]) P. Moreau hat die Deutung von Chateaubriands Konversion gegeben, die zugleich eine Erklärung für die Ungenauigkeiten in Chateaubriands eigener Darstellung gibt und der Tragweite des Ereignisses, das er selbst als das entscheidende bezeichnete, gerecht wird. Weil er Kritik mit „liebegeleitetem Verstehen" verbindet, kommt er wohl der Wirklichkeit am nächsten. Er sieht die Konversion als einen allmählichen Prozeß, der vorwärts getrieben wird durch besondere einschneidende Ereignisse, nicht als ein plötzliches Getroffenwerden von der Gnade wie bei Paulus und Pascal [22]). „Sa conversion est préparée de loin par les circonstances extérieures, par la société où il vit, par ses pensées obscures; elle est précipitée par les entretiens de Fontanes, par le poème de Parny, par l'entreprise littéraire où il se jette, par les réflexions et les lectures qu'elle lui impose; elle est consommée par la mort de sa mère, confirmée par la mort de Mme de Farcy." [23]) — Diese Auffassung Moreaus findet eine

---

13) Chateaubriand et son groupe littéraire. . . I, 183 f.
14) V. Giraud, Le christianisme de Chateaubriand. 2 vol. Paris (Hachette) 1925—1928. I, VI.
15) La conversion de Chateaubriand. Paris (Alcan) 1933.
16) Chateaubriand. L'homme et la vie, le génie et les livres. Paris (Garnier) 1927.
17) Le romantisme. Paris (Gigord) 1932.
18) Moreau, Chateaubriand. . . p. 60.
19) La conversion de Chateaubriand. . . p. 188.
20) „Elle a dû apporter, à ce livre déjà commencé, une âme nouvelle." Le romantisme. . . p. 35.
21) P. Moreau, La conversion de Chateaubriand. . . p. 167.
22) P. Moreau, Chateaubriand. p. 60.
23) P. Moreau, La conversion de Chateaubriand. p. 187.

Bestätigung in den Briefen Chateaubriands an Baudus, die Jean Pommier als Beweis anführt, um die Tradition von der Entstehung des Génie du Christianisme zu zerstören[24]). Die wichtigsten von diesen Briefen sind vom 7. November 1798 und vom 5. April 1799, sie wurden also geschrieben zwischen dem Tod seiner Mutter (gest. 31. 5. 1798) und dem Tod seiner Schwester (gest. 26. 7. 1799). Im Brief vom 7. November 1798 erzählt Chateaubriand seinem Freund von seinen literarischen Arbeiten, spricht dabei aber nur von den Natchez. Da seine Lage „de plus en plus précaire et affligeante"[25]) wird, bittet er Baudus, ihm mitzuteilen, wenn er eine literarische Beschäftigung für ihn wisse, die nicht zu viel Arbeit mache und ihm viel Zeit übrigließe. — Im Brief vom 5. April 1799 bittet Chateaubriand seinen Freund, sich bei dem Hamburger Buchhändler Fauche für ihn zu verwenden, damit er dort Übersetzungsarbeiten, gleich welcher Art, anbringen könne. Fauche möge schnell antworten, da Chateaubriand daran denke, nach Indien abzureisen. Weiter heißt es in demselben Brief: „Il faut que vous me rendiez un service auprès de Fauche. J'ai un petit manuscrit sur la Religion chrétienne par rapport à la morale et à la poésie. Cet ouvrage est très chrétien, tout analogue à la circonstance, et ne saurait guère manquer de ce succès attaché aux ouvrages de circonstance."[26]) Muß man aus diesen Briefstellen folgern, wie J. Pommier es tut, daß Chateaubriands Bericht über die Entstehung des Génie du Christianisme grundfalsch ist? Ich glaube nicht, daß die beiden Darstellungen unvereinbare Widersprüche sind. Im Gegenteil, man kann aus den Briefen sehen, wie Chateaubriand langsam in seine Aufgabe hineinwuchs. wie er mit dem fortschreitenden Werk reifer dafür wurde. Die Briefe zeigen auch, wie richtig Moreau in allen zitierten Aussprüchen das Génie du Christianisme beurteilte.

Wenn wir die Stellen untersuchen, worin Chateaubriand über das Génie du Christianisme spricht, so finden wir auch hier Beweise dafür, daß dieses Buch eine aufrichtige religiöse Gesinnung zur Voraussetzung hat. Etwas rhetorisch und pathetisch freilich[27]) klingt die Bitte an den Leser in den Mémoires, nachdem er vom Génie du Christianisme gesprochen hat: „Chrétien réconcilié, ne m'oublie pas dans tes prières, quand je serai parti; mes fautes m'arrêteront peut-être à ces portes où ma charité avait crié pour toi: «Ouvrez-vous, portes éternelles! Elevamini, portae aeternales!»"[28]) Hier überwiegt der Wunsch, vor der Nachwelt als Retter und Erneuerer des Christentums darzustehen, über den christlichen Kern, den Gedanken an Gericht und Ewigkeit. — Ganz anders ist das Gebet, womit die erste Fassung des Génie du Christianisme

[24]) La conversion de Chateaubriand. In: Europe, 15. Mai 1927 (Bd. 14, Nr. 53). p. 118; 123. — Die Briefe sind zuerst veröffentlicht in der Revue Bleue vom 1. Juni 1929, p. 321—327.

[25]) p. 120.

[26]) p. 120.

[27]) wie so manches in seiner Autobiographie, besonders wenn Ereignis und Bericht zeitlich weit auseinanderliegen. Dieser Teil der Mémoires wurde geschrieben 1836, vollendet 1837, 1846 durchgesehen.

[28]) Mémoires. II, 292.

endete. Es wurde nicht mit in die endgültige Ausgabe übernommen. Sainte-Beuve, der es überliefert, glaubt, daß es am 31. Dezember 1799 in London geschrieben ist[29]). Ehrlich gesteht Chateaubriand seinen eigenen Irrtum und den Irrweg des 18. Jahrhunderts ein, voll Verantwortung beendet er ein Werk, das in entscheidender Stunde veröffentlicht wird und nicht nur rein zeitlich an der Grenze zweier Jahrhunderte steht, sondern eine gottabgewandte Epoche abschließt und eine gottzugewandte beginnen soll. „Créateur de la lumière, pardonne à nos premières erreurs. Si nous fûmes assez infortuné pour te méconnaître dans le siècle qui finit, tu n'auras pas roulé en vain le nouveau siècle sur notre tête. Il a rententi pour nous comme l'éclat de ta foudre. Nous nous sommes réveillé de notre assoupissement, et, ouvrant les yeux, nous avons vu cent années, avec leures crimes et leurs générations, s'enfoncer dans l'abîme: elles emportaient dans leurs bras tous nos amis! A ce spectacle nous nous sommes ému; la rapidité de la vie nous a troublé. Nous avons senti combien il est inutile de vouloir se défendre de toi. Seigneur, nous te louerons désormais avec le prophète! Daigne recevoir ce premier hymne que nous t'adressons sur l'aile de ce siècle, qui rentre dans ton éternité." Wer mit einem solchen Gebet ein Buch abschließt, kann nur als gläubiger Christ, dessen Gesinnung durchaus lauter ist, dieses Werk geschrieben haben. — Das unmittelbare Zeugnis für den Eindruck, den der Tod seiner Mutter auf Chateaubriand machte, und unter dem er das Génie du Christianisme schrieb, ist der Brief an seinen Freund Fontanes vom 25. Oktober 1799. Er wurde also wenige Monate nach dem Tod seiner Schwester geschrieben. „Dieu . . . sovait que j'aimais mes parents et que là était ma vanité: il m'en a privé afin que j'élevasse les yeux vers lui. Il aura désormais avec vous toutes mes pensées. Je dirigerai le peu de forces qu'il m'a données vers sa gloire, certain que je suis que là gît la souveraine beauté et le souverain génie, là où est un Dieu immense qui fait cingler les étoiles sur la mer des cieux comme une flotte magnifique, et qui a placé le coeur de l'honnête homme dans un fort inaccessible aux méchants."[30])

Nach diesen Zeugnissen darf für den Augenblick der Entstehung des Génie du Christianisme nicht mehr angezweifelt werden, daß das Werk die Folge seiner Bekehrung ist, und daß er fest an das glaubt, was er in seiner Apologetik verteidigt. Seine „sincérité religieuse" ist dadurch erwiesen. Aber damit ist noch nichts ausgesagt über das, was er verteidigt, über das, wohin er sich wendet, wozu er konvertiert. Das bedarf einer genauen Untersuchung und Klärung. Erst dann ist ein Urteil über Chateaubriands religiöse Haltung möglich. Zuvor noch einen Hinweis auf den ersten Vergleichspunkt zwischen der Konversion Pascals und der Konversion Chateaubriands.

Pascals ganze geistige Existenz ist von einem Mittelpunkt aus zu deuten: der Nacht seiner Bekehrung. Sein Denken vorher forderte die Überhöhung, die Transzendierung durch den ordo caritas, in dessen Wirklichkeit er in jener Stunde emporgehoben wurde. Sein Arbeiten

[29]) Sainte-Beuve, Chateaubriand et son groupe. . . I, 335.
[30]) Correspondance générale. I, 16.

und sein Leben nachher empfangen von seiner Bekehrung her und von ihr allein ihren Sinn, sie sind ohne diese Voraussetzung undenkbar. Sein ganzes Sein steht seit jener Stunde in einem neuen Licht und zwar gilt das mit einer Absolutheit, wie nur bei wenigen Menschen sonst — etwa bei Paulus und Augustinus. Pascals Bekehrung muß von besonderer Tiefe und Eindringlichkeit gewesen sein, daß sie diese restlose Hinwendung zu einem höheren ordo möglich machen konnte. — Chateaubriands Konversion dagegen ist kein solcher Mittelpunkt, der das Vorher und Nachher seines Lebens bestimmt. Nicht nur deshalb, weil sein Wesen schillernder, zerflatternder ist, ist diese Bekehrung weniger nachhaltig. Der eigentliche Grund für die geringere Intensität ist der: Pascal war in seiner Gesamtexistenz getroffen durch das Geschehen in der Nacht des 23. November 1654. Bei Chateaubriand ist vor allem — vielleicht darf man sogar sagen: nur — das Gefühl angeregt: „J'ai pleuré et j'ai cru." Nun ist gerade Religion Sache des ganzen Menschen und nicht einer psychischen Fähigkeit allein, sie ist nach erprobter Tradition „ordo hominis ad Deum".[31]) Wenn nun aber doch vorwiegend eine Seite des Menschen berührt wird, der Verstand, der Wille, oder wie hier das Gefühl, so kann eine Bekehrung gar nicht ein Ereignis von totaler Bedeutung für einen Menschen werden. Ich halte daher Moreaus Urteil für eine Überschätzung, wenn er die Gedanken Chateaubriands mit einem sich immer mehr erweiternden Kreis vergleicht und davon sagt: „Le «centre» en reste immuable, fixé à sa conversion de 1799, au jour où il a pleuré et où il a cru."[32])

Daß die Auffassung richtig ist, Chateaubriands Konversion sei in der Hauptsache eine Angelegenheit seines Gefühls gewesen, wird die Untersuchung über den eigentlichen Inhalt seiner Bekehrung bestätigen. Wir fragen: Eine Abwendung wovon, eine Hinwendung zu was war sie? Das erste ist schnell beantwortet: Chateaubriand wollte sich abwenden vom Geist der Aufklärer-Philosophen des 18. Jahrhunderts, der den Menschen für autonom erklärte und damit seinen Urgrund und seinen Schwerpunkt in Jesus-Christus leugnete. Um zu erfahren, zu was Chateaubriand sich hinwandte, müssen wir sehen, wie er im Génie du Christianisme, das ja der Niederschlag seiner Konversion ist, Gott, Jesus-Christus, das Christentum und auch den Menschen auffaßt.

Das Génie du Christianisme hat vier Teile:

1) Dogmes et doctrines.
2) Poétique du christianisme.
3) Beaux-Arts et littérature.
4) Culte.

Aus dieser Einteilung geht ohne weiteres hervor, daß es sich weder um eine rein abstrakte noch um eine rein dichterische Darstellung handelt, sondern um eine Mischform, wobei das ästhetische über das dogmatische Element überwiegt. Es ist darum etwas erschwert, Chateaubriands kon-

---

[31]) Thomas von Aquin, S. Th. I, II, q 81, a 1.
[32]) P. Moreau, La conversion de Chateaubriand. . . p. 218.

krete Stellungnahme zu bestimmten Grundwahrheiten des Christentums herauszulösen und ihm voll und ganz gerecht zu werden.

Über seinen Gottesbegriff hoffen wir im Kapitel „Caractère du vrai Dieu" (II, 4, 3. Oeuvres. II, 231 ff.) etwas zu finden. Mit dem ersten Satz: „C'est une chose merveilleuse que le Dieu de Jacob soit aussi le Dieu de l'Evangile" bekennt sich Chateaubriand zur christlichen Tradition; er glaubt an den konkreten Gott, der sich den Menschen offenbart hat, er glaubt an die Überhöhung der Synagoge durch die Ekklesia. Aber dieser große Satz wird sofort fast negiert durch seine idyllische Fortsetzung und Erklärung: „. . . que le Dieu qui lance la foudre soit encore le Dieux de paix et d'innocence." Dann folgt an Hand von mehreren Beispielen der Nachweis, „combien le Dieu des chrétiens est poétiquement supérieur au Jupiter antique." Die Beispiele sind keineswegs ein dogmatischer Vergleich, sondern lediglich eine rein formale, stilistische Gegenüberstellung, wobei der Homer-Text geringer gewertet wird. Für Chateaubriand ist diese Erkenntnis wertvoll, denn für ihn ist Gott zunächst Schönheit: „La divinité . . . est la véritable source des grâces: Dieu est si bien la beauté par excellence, que son nom seul prononcé avec amour suffit pour donner quelque chose de divin à l'homme le moins favorisé de la nature, comme on l'a remarqué de Socrate." (I, 2, 1. Oeuvres. II, 46.) — Deshalb wird für Chateaubriand poetische Schönheit zum Wahrheitskriterium einer Religion, und der Gott ist der wahre, dessen Anhänger die dichterisch schönsten Aussagen über ihn machen. Das ist eine der Haupttendenzen des Génie du Christianisme.

Hiernach ist es nicht weiter verwunderlich, wenn Chateaubriand nicht den Logos, den Sohn des ewigen Vaters, nicht den erhöhten Christus, sondern mehr den historischen Jesus betrachtet, der Mensch wurde und litt, dessen Erdenwandel das größte Ereignis ist (IV, 6, 13. Oeuvr. II, 534) und die Beweise für seine Gottheit in der Integrität, der Güte und erbarmenden Liebe seiner menschlichen Person sieht. Schon zur Zeit des Essai sur les Révolutions hatte Chateaubriand um dieser Züge willen die Gottheit Christi geahnt, und er kann daher einen Satz aus seinem Frühwerk in das Génie du Christianisme übernehmen: „Si la morale la plus pure et le coeur le plus tendre, si une vie passée à combattre l'erreur et à soulager les maux des hommes, sont les attributs de la divinité, qui peut nier celle de Jésus-Christ?" (IV, 3, 1. Oeuvr. II, 414. vgl. Oeuvr. I, 570.) Neu ist im Génie du Christianisme der Beweis für die Gottheit Jesu aus seinem Leiden: „Quand la voix du monde entier s'élèveroit contre Jésu-Christ, quand toutes les lumières de la philosophie se réunissoient contre ses dogmes, jamais on ne nous persuadera qu'une religion fondée sur une pareille base soit une religion humaine. Celui qui a pu faire adorer une croix, celui qui a offert pour objet de culte aux hommes l'humanité souffrante, la vertu persécutée, celui-là, nous le jurons, ne sauroit être qu'un Dieu." (IV, 3, 1. Oeuvr. II, 412.) Immer wieder betont Chateaubriand, daß dieser Jesus selbst alles Elend auf sich nahm und dadurch der Gott der armen und elenden Menschen ist: „Voici que le fils d'un charpentier, dans un petit coin de la Judée, est un modèle de douleurs et de misère." (IV, 3, 1. Oeuvr. II, 412.)

„Le Sauveur . . . n'est point né dans la pourpre, mais dans l'asile de l'indigence; il n'a point été annoncé aux grands et aux superbes, mais les anges l'ont révélé aux petits et aux simples; il n'a pas réuni autour de son berceau les heureux du monde, mais les infortunés; et par ce premier acte de sa vie il s'est déclaré de préférence le Dieu des misérables." (IV, 3, 1. Oeuvr. II,411.)[34] Jesus ist der gute Hirt, der wohltätigste aller Menschen, und deshalb Gott — das ist das Ergebnis der Untersuchung „De Jésus-Christ et de sa vie" (IV, 3, 1. Oeuvr. II, 400—414). Er ist der Heiland der Welt (IV, 6, 13. Oeuvr. II, 534). Nur er konnte die Menschen die Tugenden lehren, „qui conviennent à l'ignorance comme à la misère de l'homme": Glaube, Hoffnung und Liebe. (I, 2, 2. Oeuvr. II, 47 f.) An der Menschwerdung Jesu-Christi hat Chateaubriand das menschlich Rührende, Familiäre herausgeholt, wie es jener bürgerlichen Zeit um 1800 entsprach[35]).

Den Begriffen von Gott und Jesus-Christus entspricht Chateaubriands Vorstellung vom Christentum. Er geht von der Voraussetzung aus, daß die Lehre des Christentums „n'a point son siège dans la tête mais dans le coeur." (I, 1, 4. Oeuvr. II, 22.) — Sein Ziel ist, die Vollkommenheit und Überlegenheit des Christentums über alle anderen Religionen darzustellen, d. h. „prouver . . . que de toutes les religions qui ont jamais existé la religion chrétienne est la plus poétique, la plus humaine, la plus favorable à la liberté, aux arts et aux lettres; que le monde moderne lui doit tout" (I, 1, 1. Oeuvr. II, 9), und daraus zu dem Schluß zu kommen, daß die christliche Religion aus Gott stammen muß: „Passer de l'effet à la cause, ne pas prouver que le christianisme est excellent parce qu'il vient de Dieu, mais qu'il vient de Dieu, parce qu'il est excellent." (I, 1, 8. Oeuvr. II, 8.) Um diesen Vorrang darzustellen, stützt sich Chateaubriand im wesentlichen auf zwei Argumente:

1) Das Christentum ist an Schönheit und Moral allen anderen Kulten überlegen.
2) Das Christentum ist für die Gesellschaft von größtem Nutzen.

Er spricht daher überhaupt nicht über die von Gott eingesetzte Institution der Kirche. Wenn er von glauben spricht, trennt er nicht klar zwischen „glauben im christlichen Sinne" und glauben = „annehmen, meinen". Die theologische Tugend der Hoffnung unterscheidet er nicht von der allgemeinen Bedeutung des Wortes. (I, 2, 2, und I, 2, 3. Oeuvr. II, 47—50.) Wo er Wahrheiten des Christentums behandelt, stellt er sie nicht als abstrakte Lehren dar, sondern die Sakramente und die Liturgie sind ihm Themata zu poetischen Beschreibungen, die das Gefühl anregen — oder zum mindesten anregen sollen. So ist z. B. das Staffelgebet „un véritable poème lyrique". (IV. 1, 6. Oeuvr. II, 383.) — Das Christentum ist die wahre Religion, weil es dem Menschen das Schöne vor Augen stellt und sich auf seelische Empfindungen stützt: „La religion ne parle que de la grandeur et de la beauté de l'homme: l'athéisme a toujours

[34]) vgl. auch: „C'étoit alors le véritable règne de Jésus-Christ, le Dieu des petits et des misérables; son autel étoit pauvre comme ses serviteurs." (IV, 1, 2. Oeuvr. II, 373.) — I, 1, 3. Oeuvr. II, 13.

[35]) De l'Incarnation. I, 1, 5. Oeuvr. II, 23 f.)

la lèpre et la peste à vous offrir. La religion tire ses raisons de la sensibilité de l'âme, des plus doux attachements de la vie, de la piété filiale, de l'amour conjugal, de la tendresse maternelle: L'athéisme réduit tout à l'instinct de la bête; et pour premier argument de son système, il vous étale un coeur que rien ne peut toucher." (I, 6, 5. Oeuvr. II, 138.)[36]) Das Christentum will den leidenden Menschen zu einem glücklichen und harmonischen Jenseits führen: „Dans le culte de l'athée, les douleurs humaines font fumer l'encens, la mort est le sacrificateur, l'autel un cercueil, et le néant la divinité." (I, 6, 5. Oeuvr. II, 138.)[37]) Die christliche Religion ist eine Quelle des Glücks, weil sie zur Moral und zur Tugend erzieht. (IV, 6, 13. Oeuvr. II, 536.) — Immer wieder wird die moralische Seite des Christentums betont: „Le christianisme montre partout la vertu et l'infortune, et le polythéisme est un culte de crime et de prospérité." (III, 1, 4. Oeuvr. II, 288.) „Ces ordres rigoureux du christianisme (z. B. die Trappisten) étoient des écoles de morale en action: instituées au milieu des plaisirs du siècle, ils offroient sans cesse des modèles de pénitence et de grands exemples de la misère humaine aux yeux du vice et de la prospérité." (IV, 3, 6. Oeuvr. II, 430.)

Das zweite Argument ist soziologischer Art. Chateaubriand weist die Angriffe gegen das Génie du Christianisme unter anderem auch damit zurück, daß er sagt, vor dem Erscheinen dieses Werkes habe niemand die sozialen Wohltaten bei der Beurteilung des Christentums berücksichtigt. (Défense du Génie du Christianisme. Oeuvr. II, 705 f.) Von dem 6. Buch des 4. Teiles: Services rendus à la société par le clergé et la religion chrétienne en général behandeln elf Kapitel (Oeuvr. II, 487—522) die sozialen Wohltaten des Christentums, z. B. Krankenpflege und andere Werke der Caritas, Erziehung, Pflege der Universitäten, Unterweisung im Ackerbau zugleich mit der Christianisierung, Veranlassung von Städte- und Brückenbau, Förderung von Kunst, Handwerk und Handel, Veredelung der Gesetzgebung und der Verwaltung. Aus der zahlenmäßig erfaßbaren Aufzählung ist zu sehen, daß bei Chateubriand die Wohltätigkeit, wie es auch im 18. Jahrhundert der Fall war, auf weite Strecken an die Stelle der caritas getreten ist. Freilich ist ihm nicht ganz der Sinn dafür verloren gegangen, daß caritas primär Gottesliebe ist, denn er nennt sie „une vertu chrétienne, directement émanée de l'Eternel et de son Verbe" (I, 2, 3. Oeuvr. II, 51) und „la racine du bien" (II, 3, 1. Oeuvr. II, 194), und er sagt von ihr: „La charité, vertu absolument chré-

---

[36]) In der Analyse raisonnée de l'histoire de France (Oeuvr. X, 252) macht Chateaubriand dem Protestantismus den Vorwurf, den Künsten feindlich gegenüber zu stehen.

[37]) vgl. auch das Kapitel: Harmonies morales — Dévotions populaires (III, 5, 6. Oeuvr. II, 356—370) und ferner die Stelle II, 3, 9. Oeuvr. II, 218 f.: „Formée pour nos misères et pour nos besoins, la religion chrétienne nous offre sans cesse le double tableau des chagrins de la terre et des joies célestes, et par ces moyens elle fait dans le coeur une source de maux présents et d'espérances lointaines, d'où découlent d'inépuisables rêveries. Le chrétien se regarde comme un voyageur qui passe ici- bas dans une vallée de larmes et qui ne se repose qu'au tombeau."

tienne et inconnue des anciens, a pris naissance dans Jésus-Christ; c'est la vertu qui le distingua principalement du reste des mortels, et qui fut en lui le sceau de la renovation de la nature humaine. Ce fut par la charité, à l'exemple de leur divin maître, que les apôtres gagnèrent si rapidement les coeurs et séduisirent saintement les hommes." (IV, 6, 2. Oeuvr. II, 488.) Er hat erkannt, daß kraft ihres himmlischen Ursprungs die caritas unsere Neigungen zu unserem Schöpfer hinlenkt und uns lehrt, unsere Mitmenschen zu lieben. (I, 2, 3. Oeuvr. II, 50 f.) Aber diesen einzelnen Aussprüchen gegenüber steht die Fülle der erwähnten Kapitel[38]) woraus eindeutig hervorgeht, daß für Chateaubriand caritas vor allem Wohltätigkeit ist. Diese Liebestätigkeit des Christentums, die die Grausamkeit der Alten ersetzt hat, wird zum Beweis für seine Wahrheit, da die Werke die Lehren stützen. (IV, 6, 13. Oeuvr. II, 539.) — Das Christentum hat keine blutigen Tier- und Menschenopfer mehr, sondern die unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers. Daher ist zu folgern: „Plus on approfondira le christianisme, plus on verra qu'il n'est que le développement de lumières naturelles et le résultat nécessaire de la vieillesse et de la société." (IV, 6, 3. Oeuvr. II, 382)[39]) — Das Génie du Christianisme klingt aus in dem Schlußkapitel: Quel seroit aujourd'hui l'état de la société si le christianisme n'eût point paru sur la terre." (IV, 6, 13. Oeuvr. II, 526—541.)[40]) Dieser Abschnitt ist eine soziologische Betrachtung darüber, was die Gesellschaft dem Christentum schuldet: Das ist alles, ihre gesamte Existenz. Das Christentum rettete die Gesellschaft vor der Zerstörung durch die Barbaren, indem es diese belehrte (p. 533), es brachte dem korrumpierten Imperium Romanum eine neue moralische Basis (p. 533 f.), ohne es würden wahrscheinlich die Barbaren alle Wissenschaft zerstört haben (p. 532).

Bei allem, was wir bis jetzt sahen, steht nicht Gott, Jesus-Christus oder das Christentum, sondern der Mensch am Ausgangspunkt, sogar im Zentrum von Chateaubriands Darstellung. Die christlichen Mysterien sind darum so erhaben, weil sie Beziehung zum Menschen haben. (I, 1, 3. Oeuvr. II, 13.) Es ist daher jetzt weiter wichtig, zu sehen, was er über den Menschen und sein Verhältnis zu Gott und den Wahrheiten der Religion denkt. Zwei Dinge sind es, die Chateaubriand als besonders dem Menschen wesenhaft ansieht:

[38]) Auch an einigen Stellen der Mémoires (II, 8; VI, 2; VI, 362) handelt es sich um caritas als praktische Liebestätigkeit.

[39]) Die Beispiele ließen sich noch beliebig vermehren. — Auch in den Mémoires (VI. 468) argumentiert Chateaubriand ähnlich, nur schärfer: „Vous voyez donc que je ne trouve de solution à l'avenir que dans le christianisme et dans le christianisme catholique." vgl. auch Mémoires VI, 469.

[40]) Dieses Kapitel unterscheidet sich wesentlich in Chateaubriands Stellungnahme zum Christentum von dem Kapitel aus dem Essai sur les Révolutions: Quelle sera la religion qui remplacera le christianisme (Oeuvr. I, 610—613). Im Essai nimmt er an, daß das Christentum eines Tages durch eine andere Religion ersetzt sein würde, also etwas Zeitgebundenes und daher letzten Endes Überflüssiges ist. Im Génie du Christianisme stellt er die Notwendigkeit des Christentums — wenn auch nur für die Gesellschaft — dar.

1) Elend und Schmerz machen die Natur des Menschen aus.
2) Der Mensch hat ein unbegrenztes Verlangen nach dem Unendlichen.

„La nature de l'homme est la misère", dieser Satz aus den Pensées, réflexions et maximes (Oeuvr. III, 175) kommt im Génie du Christianisme in vielen Variationen vor, z. B.: „Il est de la nature de l'homme de ne sympathiser qu'avec les choses qui ont des rapports avec lui, et qui le saisissent par un certain côté, tel, par exemple, que le malheur." (II, 4, 16. Oeuvr. II, 255.) „Tout a ses convenances et ses rapports dans la nature: aux fleurs les zéphirs, aux hivers les tempêtes, au coeur de l'homme la douleur." (I, 5, 9. Oeuvr. II. 104.)[41]) Dieses Elend des Menschen ist in den Pensées, réflexions et maximes in etwa bestimmt, nämlich als „la foiblesse de la raison, l'inquiétude de son esprit, le trouble de son coeur, . . . un fond ridicule des affaires humaines." (Oeuvr. III, 171.) Am eingehendsten wird das Elend des Menschen behandelt im Kapitel: Constitution primitive de l'homme. Nouvelle preuve du péché originel. (I, 3, 3. Oeuvr. II, 64—68.) Hier geht Chateaubriand von der Beobachtung aus, daß der Mensch allein in der sonst harmonischen Schöpfung gespalten, zerrissen ist[42]), daß seine geistig-seelischen Fähigkeiten in Widerstreit zu einander stehen. Daraus folgert er, daß auch der Mensch im Urzustand ausgeglichen, harmonisch war, dieses Gleichgewicht aber durch die Erbsünde verlor. „Il est donc raisonnable de soupçonner que l'homme, dans sa constitution primitive, ressembloit au reste de la création, et que cette constitution se formoit du parfait accord du sentiment et de la pensée, de l'imagination et de l'entendement. On en sera peut-être convaincu si l'on observe que cette réunion est encore nécessaire aujourd'hui pour goûter une ombre de cette félicité que nous avons perdue. Ainsi, par la seule chaîne du raisonnement et les probabilités de l'analogie, le péché originel est retrouvé, puisque l'homme tel que nous le voyons n'est vraisemblablement pas l'homme primitif. Il contredit la nature: déréglé quand tout est réglé, double quand tout est simple, mystérieux, changeant, inexplicable, il est visiblement dans l'état d'une chose, qu'un accident a bouleversée." (I, 3, 3. Oeuvr. II, 65.) Das Kapitel: De la rédeption (I, 1, 4. Oeuvr. II, 17—23) setzt den Sündenfall, der die Natur des Menschen erklärt (p. 18)[43]), voraus und schließt weiter: „Les

[41]) Weitere Beispiele: „Tant l'homme est foible dans cette partie même où gît toute sa force, nous voulons dire dans la douleur!" (III, 1, 2. Oeuvr. II, 284.) III, 3, 8 (Oeuvr. II, 332) spricht er von dem „incroyable néant de l'homme" und in Les Natchez (Oeuvr. III, 367) sagt er: „La nature de l'homme est l'oubli et la petitesse." — vgl. auch IV, 1, 3. Oeuvr. II, 374; III, 2, 2. Oeuvr. II, 305; IV, 1, 6. Oeuvr. II, 383; Essai sur les Révolutions (Oeuvr. I, 465): „. . . les misères inhérentes à notre nature d'homme."

[42]) Der Mensch kann sogar durch seine Anwesenheit den Frieden der Natur stören. vgl. Oeuvr. III, 37 (Atala): „Ces profondes solitudes n'étoient point troublées par la présence de l'homme." Mensch und Natur sind nicht als zwar über einander liegend, aber doch einander zugeordnet gesehen, sondern als im Gegensatz zu einander stehend, als sich ausschließend: „A mesure que le bruit des hommes s'affoiblit, celui du désert augmente, et au tumulte des voix succèdent les plaintes du vent dans la forêt." (Atala. Oeuvr. III, 33.) — vgl. auch: Mémoires. I, 326.

[43]) vgl. auch II, 5, 2. Oeuvr. II, 260 f.

fins de l'homme restant aussi parfaites qu'avant la désobéissance, quoique l'homme lui-même soit dégénéré, il suit qu'une rédemption ou un moyen quelconque de rendre l'homme capable de ses fins est une conséquence naturelle de l'état où est tombée la nature humaine." (p. 20.) Der unvollkommene und sterbliche Mensch kann es nicht fertig gebracht haben, „regagner une fin parfaite et immortelle". (p. 20.) Daher: „La rédemption devoit procéder d'une condition au-dessus de l'homme" (p. 20). Der Erlöser wurde der Sohn Gottes. (p. 21.) „Avant Jésus-Christ l'âme de l'homme étoit un chaos; le Verbe se fit entendre, aussitôt tout se débrouilla dans le monde intellectuel, comme à la même parole tout s'étoit jadis arrangé dans le monde physique: ce fut la création morale de l'univers." (I, 2, 1. Oeuvr. II, 47.) — Die Lehre von der Erbsünde und der Erlösung gehören zu den fundamentalen Wahrheiten des Christentums. So weist also das Christentum die doppelte Natur des Menschen und die Gegensätze in seinem Wesen auf, so wie es auch selbst voller Kontraste ist, da es von einem Gottmenschen, von einem Kind als dem Herrn der Welt, u. s. w. spricht (II, 3, 1. Oeuvr. II, 195.)

Das Christentum erklärt die Natur des Menschen als Ganzes, aber daneben erhellt eine Seite besonders: „Le christianisme jette une éclatante lumière dans l'abîme de nos passions." (II, 3, 2. Oeuvr. II, 197.) Das beweist die Gegenüberstellung aus antiken und christlichen Schriftstellern. Chateaubriand geht sogar so weit, die Religion selbst als Leidenschaft anzusehen: „La religion chrétienne est elle-même une sorte de passion, qui a ses transports, ses ardeurs, ses soupirs, ses joies, ses larmes, ses amours du monde et du désert." (II, 8, 8. Oeuvr. II, 212.) Als Leidenschaft gibt sie dem Dichter viele Anregung (p. 212). — Vor der vollen Entfaltung der Leidenschaft liegt ein Zustand, „le vague des passions", der äußerst gefährlich ist, weil die Leidenschaften da die Seele, die sich nicht auf ein Ziel konzentriert, auseinanderreißen und nur immer um sich selbst kreisen. (II, 3, 9. Oeuvr. II, 218—219.) Die Erzählung René, die ja eigentlich ein Teil des Génie du Christianisme ist — ebenso wie Atala — zeigt die Gefährlichkeit und die Folgen des seelischen Zustandes, den Chateaubriand „le vague des passions" nennt. Dieses Unbestimmte in den Leidenschaften bringt er in Beziehung zum Christentum. „Le chrétien se regarde toujours comme un voyageur qui passe ici-bas dans une vallée de larmes et qui ne se repose qu'au tombeau." (II, 3, 9. Oeuvr. II, 219.) Das sieht Chateaubriand als die eigentliche und letzte Ursache des „vague des passions" an. Da die Religion alles Große im Menschen erhellt — die Leidenschaften und das Gefühlsleben sind im Génie du Christianisme etwas Großes — muß Chateaubriand zu dem Schluß kommen: „Tout est grand avec Dieu, tout est petit sans Dieu: cela s'étend jusque sur les sentiments." (II, 5, 4. Oeuvr. II, 277.)

Zu der misère, die „die Natur des Menschen" ausmacht, — so wie Chateaubriand sie darstellt — gehören also hinzu Unruhe des Herzens, Verwirrung der Gefühle, Hin-und-her-gerissenwerden von den Leidenschaften, Unklarheit im Denken. Alles das empfindet der Mensch als Fessel, und so ist er in einem beständigen Zustand des Schmerzes. Die

Welt wird zur „vallée de larmes". Die so fundierte Schmerzlichkeit ist das Wesentliche an der misère bei Chateaubriand.

Gott und Mensch — was weiß der Mensch von Gott, woher weiß er überhaupt, daß ein Gott ist? Auf diese Grundfrage antwortet das 5. Buch des ersten Teils: Existence de Dieu prouvée par les merveilles de la nature. (Oeuvr. II, 85—123.) Der Gottesbeweis aus der Natur hat für Chateaubriand absolute Überzeugungskraft: „Quand il n'y auroit d'autres preuves de l'existence de Dieu que les merveilles de la nature, ces preuves sont si fortes qu'elles suffiroient pour convaincre tout homme qui ne cherche que la vérité." (I, 6, 1 Oeuvr. II, 123.) Der ganze Kosmos wird zur Offenbarung Gottes, alles zeigt ihn als Ursache, alles verrät seine lenkende und erhaltende Hand: die Organisation der Tiere und Pflanzen, der Instinkt der Tiere, die Lebensgewohnheiten der Vögel, aber auch die niederen Tiere, Amphibien und Reptilien [44]). — „Il est un Dieu; les herbes de la vallée et les cèdres de la montagne le bénissent, l'insecte bourdonne ses louanges, l'éléphant le salue au lever du jour, l'oiseau le chante dans le feuillage, la foudre fait éclater sa puissance, et l'océan déclare son immensité. L'homme seul a dit: Il n'y a point de Dieu." (I, 5, 2. Oeuvr. II, 86.)[45]) Vor allem aber bezeugen das Dasein des unendlichen Gottes die Weite der Natur, das Meer und die Sterne. Die dichterisch schönste Stelle des ganzen Génie du Christianisme ist die Schilderung der Nacht auf dem Meer, wo Chateaubriand, vom Schauer der Unendlichkeit angerührt, ausruft: „Dieu des chrétiens; c'est surtout dans lex eaux de l'abîme et dans les profondeurs des ceux que tu as gravé bien fortement les traits de ta toute-puissance: des millions d'étoiles rayonnent dans le sombre azur du dôme céleste, la lune au milieu du firmament, une mer sans rivages, l'infini dans le ciel et sur les flots! Jamais tu ne m'as plus troublé de ta grandeur que dans ces nuits où, suspendu entre les astres et l'Océan, j'avois l'immensité sur ma tête et l'immensité sous me pieds! Je ne suis rien: je ne suis qu'un simple solitaire. J'ai souvent entendu les savants disputer sur le premier Etre, je ne les ai point compris; mais j'ai toujours remarqué que c'est à la vue des grandes scènes de la nature que cet Etre inconnu se manifeste au coeur de l'homme. . . . Il eût été bien à plaindre, celui qui dans ce spectacle n'eût point reconnu la beauté de Dieu." (I, 5, 12. Oeuvr. II, 113 f.)[46])

---

[44]) vgl. Kap. 3—12 des 5. Buches im ersten Teil. (Oeuvr. II, 88—112.)

[45]) Diese selben Zeilen leiten das Kapitel im Essai sur les Révolutions (Oeuvr. I, 564—567) ein, das mit am stärksten die Unsicherheit Chateaubriand über das Dasein Gottes zeigt. — Dagegen im Génie du Christianisme ist aller Zweifel einer absoluten Gewißheit gewichen. Es steht jetzt fest für ihn, daß Gottes Allmacht die Natur erhält und leitet.

[46]) Eine Sternennacht, die Chateaubriand einsam in der Wildnis der Neuen Welt erlebte, beschreibt er schon im Essai sur les Révolutions (Oeuvr. I, 622—627) mit dem ihm eigenen Zauber. Im Génie du Christianisme (I, 5, 12. Oeuvr. II, 114 f.) hat er dieses Motiv verwertet, z. T. dieselben Sätze übernommen. Aber zu der Ergriffenheit über die gewaltige Natur kommt das Wissen, daß der Mensch in dieser Unberührtheit seinen Schöpfer findet. — vgl. auch Oeuvr. III, 44 (Atala): „J'admire Dieu dans la grandeur de ces solitudes", und Mémoires IV, 263: „Quand l'homme habite le désert, il trouve en lui quelque lointaine image de l'Etre

— Die Unendlichkeit der Meeresnatur ist auch der Ort, wo der Mensch von Gott gehört wird „... Dieu penché sur l'abîme, d'une main retenant le soleil aux portes de l'occident, de l'autre élevant la lune dans l'orient, et prêtant, à travers l'immensité, une oreille attentive à la voix de sa créature: voilà ce qu'on ne sauroit peindre, et ce que tout le coeur de l'homme suffit à peine pour sentir." (I, 5, 12. Oeuvr. II, 114.)[47] Die Unermeßlichkeit ist dem Menschen eigentümlich: „L'infini . . . est de notre nature. (Mémoires VI, 462.)[48] Daher genügt nur die Weite, die Grenzenlosigkeit dem ewigen Verlangen der Seele, und auch Gott erfüllt den Menschen nur deshalb, weil er voller Abgründe, voller Geheimnisse, und so in unendlicher Ferne ist: „Il est certain que notre âme demande éternellement; à peine a-t-elle obtenu l'objet de sa convoitise, qu'elle demande encore: l'univers entier ne la satisfait point. L'infini est le seul champ qui lui convienne: elle aime à se perdre dans les nombres, à concevoir les plus grandes comme les plus petites dimensions. Enfin, gonflée et non rassasiée de ce qu'elle a dévoré, elle se précipite dans le sein de Dieu où viennet se réunir les idées de l'infini, en perfection, en temps et en espace; mais elle ne se plonge dans la Divinité que parce que cette Divinité est pleine de ténèbres, Deus absconditus. Si elle en obtenoit une vue distincte, elle la dédaigneroit, comme tous les objets qu'elle mesure." (I, 6, 1. Oeuvr. II, 123 f.)[49] Hier ist Gott kaum noch als etwas absolut Seiendes und daher den Menschen Transzendierendes gesehen, sondern fast als sein Geschöpf, das sich der Beschaffenheit und Fassungskraft seiner seelischen Fähigkeiten fügen muß: Gott wird also zur Funktion des Menschen degradiert. Ein anderes Wort Chateaubriands rückt noch härter an die Grenze dessen, was für jemand, der nicht Pantheist ist, sondern beansprucht, Christ zu sein, noch eben möglich ist: „Il y a dans l'homme un instinct qui le met en rapport avec les scènes de la nature. Eh! qui n'a passé des heures entières assis sur le rivage d'un fleuve, à voir s'écouler les ondes! Il faut plaindre les anciens, qui n'avoient trouvé dans l'Océan que le palais de Neptune et la grotte de Protée; il étoit dur de ne voir que les aventures des tritons et des néréides dans cette immensité des mers, qui semble nous donner une mesure de la grandeur de notre âme; dans cette immensité qui fait naître en nous un vague désir de quitter la vie pour embrasser la nature et nous confondre avec son auteur." (II, 4, 1. Oeuvr. II, 223.) Wie nahe Chateaubriand in diesen Stimmungen dem Pantheismus war, zeigt die Stelle aus den Mémoires (I, 349), wo er über sein Gottinnewerden bei einem Sonnenuntergang spricht und bekennt, daß auch das erotische Ele-

---

infini qui, vivant seul dans l'immensité, voit s'accomplir les révolutions du monde." — vgl. auch Essai sur les Révolutions (Oeuvr. I, 466): „Si la Divinité touche ton âme, médite en l'adorant sur cet être incompréhensible qui remplit de son immensité ces espaces sans bornes."

[47]) vgl. auch Mémoires I, 334: „. . . l'infini dans le ciel et sur les flots! Jamais Dieu ne m'a plus troublé de sa grandeur que dans ces nuits où j'avais l'immensité sur ma tête et l'immensité sous mes pieds."

[48]) vgl. auch Mémoires VI, 457.

[49]) vgl. auch: „Est-ce ma faute si je trouve partout des bornes, si ce qui est fini n'a pour moi aucune valeur?" (René: Oeuvr. III, 82)

ment nicht dabei gefehlt hat: „Quand je peignis ce tableau (Sonnenuntergang) dont vous pouvez revoir l'ensemble dans le Génie du Christianisme, mes sentiments religieux s'harmonisaient avec la scène; mais, hélas! quand j'y assistai en personne, le vieil homme était vivant en moi: ce n'etait pas Dieu seul que je contemplais sur les flots, dans la magnificence de ses oeuvres. Je voyais une femme inconnue et les miracles de son sourire; les beautés du ciel me semblaient écloses de son souffle; j'aurais vendu l'éternité pour une de ses caresses. Je me figurais qu'elle palpitait derriére ce voile de l'univers qui la cachait à mes yeux."

Das andere, das mit der misère die Natur des Menschen ausmacht, ist also das Unendlichkeitsstreben. Für Chateaubriand fließt alles, was nicht Mensch ist, Gott und die niedere Kreatur, die ihm als unberührte Natur gegenübersteht, in eins zusammen. — Beides zusammen wird für ihn das Unendliche, das infini umfaßt Natur und Gott[50]). Hierbei übersieht er, daß das eine, Gott, oberhalb des Menschen liegt, das andere, die Natur, unterhalb. Der Mensch strebt zu diesem Unendlichen, Unermeßlichen hin, wobei Chateaubriand ein zweites übersieht, nämlich, daß der Mensch seinsmäßig mit beiden verbunden ist, mit Gott als Geschöpf mit seinem Schöpfer, mit der niederen Kreatur als Herr über ihm Unterstelltes. Trotzdem strebt der Mensch mit einer solchen Intensität zum infini — nach Chateaubriand —, daß er damit identisch wird. Gott, Mensch, Natur, alles das geht bei ihm ineinander über. — Daraus folgt, daß — im Génie du Christianisme der religiöse Mensch auch immer der Natur verhaftet ist, daß zum Menschen hinzugehört das Erschauern, das er empfindet angesichts einer gewaltigen, menschlichen Maßen nicht zugänglichen Natur. — Das ist die Begründung für Chateaubriands ennui, — das Wort hier in dem allgemeinen Sinn gemeint, wie es auch Pascal anwendet.

Die früher aufgestellte Behauptung, Chateaubriand verwechselte Schmerzlichkeit mit ennui als objektivem Sachverhalt und mit echter Schwermut, muß hier noch einmal wiederholt werden. — Zunächst ist festzustellen, daß für Chateaubriand Schwermut eins der besonderen Merkmale des Christentums ist, und zwar deshalb, weil es von allen Kulten der menschlichen Natur am meisten gemäß ist. Ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Natur ist die misère, d. h. bei Chateaubriand Traurigkeit und Weltschmerz. Das Christentum wird also bei ihm schwermütig durch seine Beziehung zur Schmerzlichkeit. — „La religion chrétienne, en retenant ce que celle de Moïse avait de sublime, en a adouci les autres traits. Faits pour les misères et pour les besoins de notre coeur, elle est essentiellement tendre et mélancolique." (Brief an Fontanes, 22, 12. 1802. Correspondance générale. I, 32.) „Toutes ces diverses puissances du malheur, de la religion, des souvenirs, des moeurs, des scènes de la nature, se réunirent pour faire du génie chrétien le génie même de la mélancolie." (Aus demselben Brief. Correspondance géné-

[50]) vgl. hierzu die Bemerkung, die caritas sei, weil sie aus Gott hervorgegangen ist, „aussi en étroite alliance avec la nature." (I, 2, 3. Oeuvr. II, 51.)

rale. I, 33.) „Ce qui distingue l'éloquence chrétienne de l'éloquence des Grecs et des Romains, c'est cette tristesse évangélique qui en est l'âme, selon La Bruyère, cette majestueuse mélancolie dont elle se nourrit." (III, 4, 1. Oeuvr. II, 335.)[51] — Die echte Schwermut, die darin gründet, daß dieses Leben ein Zwischenzustand ist, bleibt, bleibt Chateaubriand fremd. Selbst dann, wenn es scheint, als müsse er sie sehen, ist irgend ein Ausdruck, vielleicht nur ein einziges Wort in der Formulierung, das zeigt, wie Chateaubriand Schwermut nicht von Weltschmerzlichkeit unterscheidet, z. B.: „Formée pour nos misères et pour nos besoins, la religion chrétienne nous offre sans cesse le double tableau des chagrins et des joies célestes, et par ce moyen elle fait dans le coeur une source de maux présents et d'espérances lointaines, d'où découlent d'inépuisables rêveries. Le chrétien se regarde toujours comme un voyageur qui passe ici-bas dans une vallée de larmes et qui ne se repose qu'au tombeau. Le monde n'est point l'objet de ses voeux, car il sait que l'homme vit peu de jours, et que cet objet lui échapperoit vite." (II, 3. 9. Oeuvr. II, 218 f.) Die „inépuisables rêveries" machen fragwürdig, daß Chateaubriand einen Blick für die echte Schwermut gehabt hat. Schwermut wird hier der Anlaß zu Träumereien, das bedeutet für Chateaubriand eine Lebenssteigerung, einen Genuß, der dadurch nur erhöht wird, daß er schmerzvoll ist. Bei Chateaubriand handelt es sich nicht um seinsmäßig zum Menschen gehörende Schwermut, sondern um Schmerz, um Schmerzlichkeit, die „Erlebnis" wird[52]. Daraus ist die Klage zu verstehen, daß der Schmerz nicht wenig ist. „Croyez-moi, mon fils, les douleurs ne sont point éternelles: il faut tôt ou tard qu'elles finissent, parce que le coeur de l'homme est fini. C'est une de nos grandes misères: nous ne sommes pas capables d'être longtemps malheureux." (Atala: Oeuvr. III, 63.)[53]

Hier zeigt sich eine besondere Seite Chateaubriands, für den alles, was an ihn herantritt, von außen oder aus der Tiefe seines eigenen Gefühlslebens, Anreiz zur dichterischen Darstellung oder zur Betrachtung über das Sein des Menschen wird. Diese Eigenart ist im Génie du Christianisme immer wieder zu erkennen, z. B. Chateaubriand erzählt, wie er auf einer Wanderung eine zerstörte Kirche gesehen hat und danach in eine andere erhaltene Kirche trat in dem Augenblick, als der Priester den Segen gab. Dann fährt er fort: „Nous dîmes, dans le secret de notre coeur: Pardonne, ô Seigneur, si nous avons murmuré en voyant la désolation de ton temple; pardonne à notre raison ébranlée. L'homme n'est lui-même qu'un édifice tombé, qu'un débris du péché et de la mort; son amour tiède, sa foi chancelante, sa charité bornée, ses sentiments incomplets, ses pensées insuffisantes, son coeur brisé, tout chez lui n'est que rui-

---

[51]) Chateaubriand zitiert hier zwar La Bruyère, aber es ist ganz eindeutig, daß er derselben Ansicht ist. — vgl. auch II, 3, 7. Oeuvr. II, 210; Mémoires. I, 39, note 1; Mémoires. II, 291.

[52]) Das Wort ist hier in dem abgegriffenen Sinne gemeint, den es leider in den letzten 20 Jahren bekommen hat.

[53]) vgl. auch: „Marie-Thérèse ensevelit sa douleur dans le sein de Dieu, afin que cette douleur soit éternelle." Chateaubriand an den Vicomte de Baulny, 3. 6. 1844. Zitiert: E. Biré, Les dernières années de Chateaubriand (1830—1848). Paris (Garnier) o. J. p. 364.

nes." (III, 5, 3. Oeuvr. II, 361 f.) Hier wurden die Ruinen der Kirche der Anlaß [54]), über die Vergänglichkeit und Begrenztheit des Menschen zu meditieren. Die an sich durchaus richtige Tatsache der Unvollkommenheit des Menschen wird zur Funktion des Ruinenerlebnisses. Sie wird nicht als dem Menschen seinsmäßig anhaftend gesehen. Also nicht Existentialität, sondern Funktionalismus. Ein anderes Beispiel ist das Kapitel: Chute de l'homme. Le serpent. Un mot hébreu. (I, 3, 2. Oeuvr. II, 61—64.) Chateaubriand geht aus von dem biblischen Bericht und einem Zitat aus den Elévations à Dieu, worin Bossuet erklärt, die Versuchung sei in Gestalt einer Schlange an Eva herangetreten, weil sie am meisten von allen Tieren die Bosheit und Hinterlist Satans darstelle. Das Wort „serpent" wird nun für Chateaubriand das Stichwort: Er beschreibt mit großer Anschaulichkeit die Schlange und berichtet mit der ihm eigenen Lebendigkeit ein persönliches Erlebnis: Er sah einmal, wie eine Schlange durch Flötenspiel bezwungen wurde. Was hat das mit dem Sündenfall zu tun? Nichts, gar nichts. Und was mit einer Apologetik des Christentums? Noch weniger, antworten wir, von uns aus gesehen. Und doch bedeutet ein solches Kapitel ungeheuer viel für Chateaubriands Génie du Christianisme. Denn dahinter liegt für ihn ungefähr der Gedanke: Eine Religion, deren Lehren zu so dichterisch-großartigen Darstellungen anregen — den ästhetischen Zauber der Schlangenszene empfinden wir heute so gut wie Chateaubriands Zeitgenossen ihn empfanden — eine solche Religion muß erhaben sein über andere Kulte, die das nicht tun. Also: Das Christentum ist die wahre Religion.

Wir hatten untersucht, was im Génie du Christianisme Gott, Jesus-Christus, das Christentum und der Mensch bedeuten, um zu sehen, wem Chateaubriand sich in seiner Bekehrung zugewandt hatte. Wir fassen die Ergebnisse jetzt zusammen und vergleichen sie mit dem Inhalt von Pascals Konversion.

Der Gott des Pensées ist der heilige Gott, der Seiende. Er hat sich den Menschen geoffenbart im Alten und Neuen Testament, also in einem über die Natur hinausgehenden konkreten Ort. Im Bereich der natürlichen Ordnung erfährt der mit seinen natürlichen Geistesgaben Suchende nichts über einen persönlichen heiligen Gott, er kann höchstens zur Erkenntnis eines „être nécessaire, éternel et infini" (fr. 469) kommen. Aus der Natur läßt Gott sich nicht beweisen. (fr. 244.) — Nach dem Génie du Christianisme offenbart Gott sich gerade da am ehesten, wo ganz unberührte Natur ist. Chateaubriand ruft ein „Wehe" aus über den, der nicht

[54]) Occasionalismus nennt daher C. Schmitt diese romantische Haltung. (Politische Romantik. München und Leipzig, Duncker und Humblot, 1919. p. 74—108, besonders p. 76.) — Der Occasionalismus ist in der deutschen Romantik anzutreffen bei Novalis. Hierfür spricht z. B. das Fragment 66 aus dem Blütenstaub (Novalis, Schriften, hg. von J. Minor, Jena, Diederichs, 1923. II, 124): „Alle Zufälle unseres Lebens sind Materialien, aus denen wir machen können, was wir wollen. Wer viel Geist hat, macht viel aus seinem Leben. Jede Bekanntschaft, jeder Vorfall wäre für den durchaus Geistigen erstes Glied einer unendlichen Reihe, Anfang eines unendlichen Romans."

von der Gottheit erfüllt aus der einsamen Natur heimkehrt (I, 5. 4. Oeuvr. II, 91), dem nicht das Firmament das Dasein des Allerhöchsten verkündet. (I, 4, 3. Oeuvr. II, 76.) Der Gott des Génie du Christianisme, die Schönheit, erfüllt das Universum, er ist sogar fast identisch damit.

P. Moreau [55]) zählt verschiedene Motive auf, die den Pensées und dem Génie du Christianisme gemeinsam sein sollen: „L'accent même, l'effroi pathétique, le tremblement au seuil de l'infini, les nuances de mystère et de tragique angoisse, certains cris devant la condition de l'homme, certains appels du fond des ténèbres, l'élan du pari, les éclairs brusques jetés négligemment." Die Mehlzahl dieser Begriffe kommt in den Pensées und im Génie du Christianisme im gleichen Zusammenhang vor: bei der Erörterung der Selbstoffenbarung Gottes an die Menschen, bzw. des Ortes, von dem aus der Mensch am unmittelbarsten den Weg zu Gott findet. Aber in diesem gemeinsamen Rahmen haben sie eine ganz verschiedene Bedeutung. Pascal kennt alles das nur für die beiden niederen Ordnungen, Körperwelt und Geisteswelt, also den Bereich der Naturordnung, vor der höchsten Selbstoffenbarung Gottes in seinem Sohn. Bei Pascal sind diese Dinge Unvollkommenheiten, die nur innerhalb der niederen Ordnungen möglich sind. Dagegen bei Chateaubriand sind „pathetischer Schrecken, Zittern auf der Schwelle des Unendlichen, geheimnisreiche und tragisch-angstvolle Schattierungen, . . . Rufe aus der Tiefe der Finsternis" gerade Begleiterscheinungen des eigentlichen Gotteserlebnisses in der höchsten und erhabensten Art, die er nur darstellen kann. Diese für Chateaubriand nicht mehr steigerbare Form des Gotteserlebnisses ist die Identifizierung mit dem infini, die am reinsten da möglich ist, wo Natur als Nur-Natur, als Stofflichkeit zum Menschen spricht. — Wir sehen: Die Motive sind gleich, aber die naturhaften Äußerungen und Empfindungen haben eine andere Bedeutung in den Pensées als im Génie du Christianisme, weil der Gott Pascals nicht der Gott Chateaubriands ist. Der Gott Pascals ist der persönliche Gott der Offenbarung, der Gott Chateaubriands ist — so weit wir vom Génie du Christianisme aus schließen können — ein mehr oder weniger unbestimmtes Göttliches, die oder besser irgend eine Gottheit.

Jesus-Christus ist in den Pensées der sich mit unendlicher Liebe zu den Menschen herabneigende Sohn Gottes, der die durch die Erbsünde gestörte Natur wieder herstellen will. Jesus-Christus ist der Mittelpunkt des ganzen Kosmos, in ihm hat auch der Mensch seinen Schwerpunkt. — Im Génie du Christianisme ist er vor allem der gute Mensch, der Wohltaten spendend umherzieht, dessen Leben deshalb das größte Ereignis ist, der durch sein Edelmenschtum den Beweis für seine Gottheit liefert, der das lebt, was er lehrt.

Das Christentum ist für Pascal und für Chateaubriand die wahre Religion. In den Pensées deshalb, weil — neben anderen Gründen, die nicht mehr ausgeführt, nur noch angedeutet werden konnten, — es allein die Natur des Menschen begreiflich macht, denn es allein lehrt, daß der Mensch erst da im höchsten Sinne zu sich selbst kommt, wo er über sich

[55]) La conversion de Chateaubriand. . . p. 175.

hinausgehoben wird in eine über ihm liegende Ordnung, die Ordnung Jesu-Christi, den ordo caritatis. Die so verstandene caritas ist für Pascal das, was dem Christentum sein eigentliches Gepräge gibt, wie — so sagt er — auch schon die jüdische Religion wesentlich in der Gottesliebe bestand. — Im Génie du Christianisme ist ein Beweis für die Wahrheit des Christentums aus der Ästhetik genommen: Es ist die wahre Religion, weil es zu Kunstwerken angeregt hat, die an Schönheit denen weit überlegen sind, die von anderen Kulten inspiriert wurden. Eine Untersuchung über die Moral und die sozialen Liebestaten des Christentums führt ebenfalls zur Erkenntnis seiner Überlegenheit, wobei die Schöpferkraft der caritas zurücktritt vor der Betrachtung der Wohltätigkeit.

Aus dem anthropozentrischen Ausgangspunkt der beiden Apologetiken ergibt sich, daß Pascal und Chateaubriand die Religion für die wahre halten, die die Natur des Menschen erklärt. — Für Pascal machen misère und grandeur die Natur des Menschen aus. Misère bedeutet bei ihm durch die Erbsünde verschuldetes Ausgestoßen-sein aus dem ursprünglichen Ort des Menschen, dem Paradies, grandeur bedeutet die Erlösung von der misère durch Jesus-Christus. Die wahre Religion muß diesen beiden Gegensätzen Rechnung tragen, sie erklären und ein Heilmittel für das Elend angeben. (fr. 430.) Die anderen Religionen versagen, nur das Christentum kann das, denn es allein weist auf Jesus-Christus hin, der den Menschen aus dem durch die Erbsünde verschuldeten Elend zur Größe emporhebt und so seine Einheit wiederherstellt. Hiermit wendet sich Pascal gegen die Auffassung von dem freischwebenden, auf sich selbst gestellten Menschen. Dessen Ortlosigkeit setzt er die Einsicht entgegen, daß „ein Akt, um sinngemäß vollzogen zu werden, einen «Stand», eine existentielle Ebene voraussetzt",[56]) und nicht nur ein Akt, sondern jeder Akt, der ganze Bereich des personalen Seins. In diesen „Stand", diese „existenzielle Ebene" ist der Mensch durch Jesus-Christus hineingestellt. Es ist die Kirche. Die Kirche steht für Pascal in engem Zusammenhang mit Jesus-Christus. „L'église . . . avec Jésus-Christ qui en est inséparable."[57]) — So weist das Problem des Menschen bei Pascal über alle Zufälligkeit eines Einzelschicksals oder einer einzelnen Zeit hinüber in das ewige, unveränderliche Sein Gottes, in die überzeitliche Institution seiner Kirche. Nachdem Pascals Denken angekommen ist bei der Realität des absoluten Seins und dem Ort, wo dieses sich geoffenbart hat, hält er diesen Blickpunkt fest, und bei allen anderen Beweisen für die Wahrheit der christlichen Religion geht er unmittelbar aus von dieser Wirklichkeit. So steht Pascal mit seinem ganzen Denken inmitten des christlichen Lebensstromes, und auch methodisch hätten die weiteren Teile seiner Apologetik, wenn er sie noch hätte ausführen können, sich nicht von den Verteidigungsschriften der Väter unterschieden. — — — Auch Chateaubriand weiß um eine Spaltung des Menschen. Aber bei ihm ist die Zerrissenheit ein Letztes, er sieht nicht, daß das Letzte nur die

[56]) R. Guardini, Christliches Bewußtsein. . . p. 233.
[57]) 6. Brief an Melle de Rouannez. Oeuvr. VI, 216. — vgl. auch R. Guardini, a. a. O. p. 166.

Einheit sein kann. Daher erwächst ihm aus der gespaltenen Menschennatur keine Frage, die eine Antwort verlangt. Im Gegenteil, er nimmt die Zerrissenheit des Menschen als etwas so Selbstverständliches hin, daß er aus der gespaltenen Menschennatur die Tatsache der Erbsünde folgert. Pascal hatte gesagt: Die ersten Menschen luden die Erbschuld auf sich, daher ist die Natur des Menschen verdorben. Chateaubriand geht den umgekehrten Weg: Der Mensch ist zerrissen und gespalten, also muß es eine Erbsünde gegeben haben, die den Riß, die Spaltung verursacht hat. (Kapitel: Chute de l'homme. . . I, 3, 2. Oeuvr. II, 61—64.) Auch bei Chateaubriand wird sichtbar die enge Verbindung zwischen Mensch und Gott: Die Auflehnung des Geschöpfes gegen seinen Schöpfer hat eine Veränderung seiner Natur herbeigeführt. ... . . la doctrine du péché originel, qui explique l'homme. . ." I, 1, 4. Oeuvr. II, 18.) Mensch und Gott gehören unbedingt zusammen: „Toute métaphysique qui creuse un abîme entre l'homme et Dieu, qui prétend que le dernier n'étant que ténèbres, on ne doit pas s'en occuper, cette métaphysique est futile et dangereuse, parce qu'elle manque de but. L'autre, au contraire, en m'associant à la Divinité, en me donnant une noble idée de ma grandeur et de la perfection de mon être, me dispose à bien penser et à bien agir." (III, 2, 3. Oeuvr. II. 309.) Nur die wahre Religion kennt die Verbundenheit von Gott und Mensch: „C'est un des caractères distinctifs du christianisme d avoir toujours mêlé l'homme à Dieu, tandis que les fausses religions ont séparé le Créateur de la créature." (II, 2, 1. Oeuvr. II, 162.) Das Christentum hat die doppelte Natur des Menschen aufgezeigt: „Le christianisme a révélé notre double nature et montré les contradictions de notre être, qui a fait voir le haut et le bas de notre coeur, qui lui-même est plein de contrastes comme nous..." (II, 3, 1. Oeuvr. II, 195.) — — — In den Pensées geht die Linie klar und deutlich vom Menschen weg, über ihn hinaus, zu dem Mittelpunkt Jesus-Christus hin. Im Génie du Christianisme ist der Ansatz an der gleichen Stelle, beim Menschen mit seinen natürlichen Kräften, aber dann bleibt der Mensch der Mittelpunkt. So nahe Chateaubriand auch Pascal mit einzelnen der angeführten Worte sein mag [58]), wir dürfen diese Verwandtschaft nicht überschätzen und diesen Geist nicht als den beherrschenden des gesamten Génie du Christianisme ansehen. „La seule créature qui cherche au-dehors, et qui n'est pas à soi-même son tout, c'est l'homme." (I, 6, 1. Oeuvr. II, 124.) Fast scheint es, als hätte Chateaubriand an dieser Stelle die Notwendigkeit der Transzendenz für den Menschen eingesehen, aber es heißt ja nicht „au-dessus", sondern nur „au-dehors". Das Volk hat „la secrète aspiration de tous les hommes à un bien-être inconnu" (ebd.). Das Glücksverlangen, das niemals befriedigt wird — nun ist der Kreis eng geschlossen:

[58]) vgl. auch die freilich etwas rhetorische Stelle aus dem Brief an Fontanes vom 22. Dezember 1800: „Vous n'ignorez pas que ma folie est de voir Jésus-Christ partout, comme madame de Staël la perfectibilité. J'ai le malheur de croire, avec Pascal, que la religion chrétienne a seule exprimé le problème de l'homme. ... Madame de Staël donne à la philosophie ce que j'attribue à la religion. . . . A qui devons-nous cette connaissance des passions? — Au christianisme et non à la philosophie." (Correspondance générale. I, 24 f.)

Der Mensch und seine Gefühle, das ist das Kernstück des Génie du Christianisme. Daher kann Chateaubriand in der Einleitung zum Essai sur les Révolutions (Ausgabe von 1826) sagen: „Le christianisme porte pour moi deux preuves manifestes de sa céleste origine: par sa morale, il tend à nous délivrer des passions; par sa politique, il a aboli l'esclavage." (Oeuvr. I, 260.) Das Christentum heilt die Wunden, die die Leidenschaften dem Herzen schlagen [59]). Es besiegt die Leidenschaften: „Cette religion qui, opposant sa puissance au torrent des passions, suffit seul pour les vaincre." (Atala. Oeuvr. III, 29.)[60]) Die Episoden Atala und René beweisen die ausgleichende Kraft des Christentums im Ansturm der Leidenschaften. Daß Chateaubriand die beiden Einlagen ganz unter diesen Gedanken stellte, zeigt die große Bedeutung, die er gerade dieser Wirkung des Christentums zuschreibt. — Er sieht also einmal die überragende Stellung des Christentums darin, daß es den Menschen erklärt, zum mindesten gerade so wichtig ist ihm der zweite Gesichtspunkt: Das Christentum ist göttlichen Ursprungs, weil es von den Leidenschaften befreit. Hier wird die zentrale Stellung des Menschen im Génie du Christianisme in aller Eindeutigkeit klar: „Exprimer l'homme individuel avec tous les sentiments et toutes les idées que le christianisme a mis en circulation."[61]) — Pascal hatte von der wahren Religion gefordert, daß sie die Leidenschaften, Eigenliebe, Stolz und Begehrlichkeit, aufweist und die Heilmittel, Demut und Abtötung, dafür angibt. (fr. 492 und 493.) Bei ihm ist das eine selbstverständliche Folgerung aus der Gottesliebe. (fr. 491.) Durch diesen Aspekt tritt der Mensch, auch da, wo von seinen Leidenschaften die Rede ist, ganz zurück, und auch bei diesem Gedanken wird die Blickrichtung der Pensées, nämlich vom Menschen auf Gott, deutlich. Wir sahen: In diesem Punkt gehen Chateaubriand und Pascal eine weite Strecke parallel, aber dann trennen sich die Wege, jeder folgt seinem eigenen Schwerpunkt.

Die Religion, zu der Chateaubriand sich hinwandte in seiner Bekehrung, umfaßte im wesentlichen alles, was das Christentum enthält: Gott, den Erlöser Jesus-Christus, den Fall und die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, die Hinwendung des Menschen zu Gott. Bei Pascal sind nach seiner Bekehrung diese Begriffe ebenfalls anzutreffen. Bei ihm bedeuten sie voll und ganz das, was die christliche Lehre und Tradition damit sagt. Es ist gerade das Wesen seiner Konversion, daß er danach mit restloser Unbedingtheit im Christentum stand, wie es die Kirche Jesu-Christi überliefert und lehrt, ohne jeden Abstrich, ohne ein persönlich-subjektives Deuten oder Hinzufügen.

---

[59]) „Le christianisme est surtout un baume pour nos blessures quand les passions, d'abord soulevées dans notre sein, commencent à s'apaiser, ou par l'infortune, ou par la durée. Il endort la douleur . . ." (II, 3, 4. Oeuvr. II, 202 f.)

[60]) vgl. das Wort von B. de Saint-Pierre aus der 7. Etude: „Il n'y a que la religion qui donne à nos passions un grand caractère." (Zitiert: P. Moreau, La conversion de Chateaubriand. . . p. III, note 1 de la page précédente.)

[61]) V. Giraud, Le christianisme de Chateaubriand. . . II, 128.

Im Génie du Christiantisme, sagten wir, sind die christlichen Termini immer wieder gebraucht. Aber bedeuten sie dasselbe, was das Christentum damit bezeichnet? Wir müssen sagen: nein. Der Grund dafür liegt darin: Auch im Génie du Christianisme steht, genau wie in den Pensées, der Mensch, und zwar der natürliche Mensch, mit seinem Denken. Wollen und Fühlen, mit seinem Fühlen besonders, am Ausgangspunkt. Und er steht nicht nur am Ausgangspunkt, er bleibt auch der Mittelpunkt. Chateaubriands Konversion war zwar ein Hinwenden zu etwas außerhalb des Menschen Liegendem, dem infini. Dieses infini, das der Mensch ahnt und fühlt, ersehnt und erstrebt, sodaß er fast eine Identifizierung damit erreicht, hat nicht Absolutheitscharakter, sondern es wird Funktion des Menschen. Die Einbeziehung des infini in das eigene Sein gehört für Chateaubriand zum religiösen Akt, wenn es nicht überhaupt das Wesen des religiösen Aktes ausmacht. — An die Stelle Gottes tritt also im Génie du Christianisme das infini, — „Dieu reste lointain au froid du ciel"[62] — zu ihm strebt der Mensch mit schmerzvoller Sehnsucht hin. Une religion d'infini, telle est, essentiellement, nous semble-t-il, le Christianisme, ainsi qu'en d'innombrables et souples formules, le définit l'auteur du Génie."[63] Chateaubriand hat nur ein „pressentiment vague d'un ciel chrétien".[64] Sein Christentum ist „divin sans venir de Dieu".[65] Und deshalb fehlt auch im Génie du Christianisme etwas. Die ganzen Pensées sind durchleuchtet, durchstrahlt — bei allem Wissen um die misère de l'homme — von der Freude des Christen, der persönlich seinem Gott gegenübertreten darf, der von seinem Gott angezogen wird. Höhepunkte dieser Freude sind das Mémorial (Pensées I, 3—8) und Le mystère de Jésus (Pensées II, 434—440. fr. 553.). Der Chateaubriand des Génie du Christianisme kann diese Freude des Christen gar nicht empfinden, da ja die Grundvoraussetzung dafür fehlt: Der in sich seiende personale Gott ist ersetzt durch ein dem menschlichen Fühlen immanentes infini. Der Mensch kann also gar nicht Gott als einem „Du" gegenübertreten. Daher sind Urteile der Kritik berechtigt wie: „Il parle par ouï-dire des félicités de l'âme chrétienne",[66] oder: „Jamais on n'entend le dialogue palpitant de la créature et du Créateur. Chateaubriand ne vit pas avec son Seigneur dans cette proximité de l'âme, dans cette joie qui «. . . fait comme du bien et du mal à la fois», dans cette humilité pleine d'un charme inexprimable, dans ce don délicieux d'un être tout soulevé d'aspirations célestes, qui sont l'apanage du simple croyant. Un mot a été dit sur lui, d'une pénétration sans égale, celui de la duchesse de Broglie: il n'a rien conservé d'intime entre lui et Dieu (Ctesse de Pange, Chateaubriand d'après le journal inédit de la Dchesse de

62) M.-J. Durry, La vieillesse de Chateaubriand. . . p. 572.
63) H. Gillot, Chateaubriand. . . p. 95.
64) P. Moreau (La conversion de Chateaubriand. . . p. 116) bezieht diesen Ausdruck auf den Essai sur les Révolutions, er gilt aber auch vom Génie du Christianisme.
65) P. Pierrot, Chateaubriand et Pascal. In: Revue générale, 15 août 1929. 62e année. p. 142.
66) A. Monod, De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802. Paris (Alcan) 1916. p. 507, note 1.

Broglie . . . Bull. Chat., 1931, nº 2)."[67]) „Ses doutes ont-ils été la torture que subit le croyant aux heures où il cherche le Sauveur sans le trouver, aux moments de sécheresse, d'aridité, où il erre dans l'ombre sans que se rouvre en lui la source de la Grâce? Il les a laissé entrevoir dans ses livres: «Cette alternative de doute et de foi a fait longtemps de ma vie un mélange de désespoir et d'ineffables délices» (Mémoires d'Outre-Tombe VI, 177)."[68]) — Sainte-Beuve hat Chateaubriand einen „épicurien qui a l'imagination chrétienne, l'imagination catholique" genannt, und was er damit meinte, so erklärt: „Il y a des hommes qui ont ainsi l'imagination catholique indépendamment du fond de la croyance. Les pompes du culte, les solennités des fêtes, l'harmonie des chants, l'ordre des cérémonies, l'encens, le rayon mystérieux du sanctuaire, tout cet ensemble les touche et les émeut. — Il y en a d'autres qui (raisonnement à part) ont plutôt la sensibilité chrétienne. Une vie sobre, un ciel voilé, quelques mortifications dans les désirs, une habitude recueillie et solitaire, tout cela les pénètre, les attendrit et les incline insensiblement à croire."[69]) Solche Menschen gibt es zweifellos. Auf Chateaubriand ist das Wort von Sainte-Beuve nicht anwendbar. Er hatte eine ungemein für Sensibilität für das Schöne. Aber wenn jemand die Dinge, die die Sensibilität ins Schwingen bringen, verabsolutiert, so beweist das weder „imagination catholique" noch „sensibilité chrétienne", sondern es beweist nur, daß der Kult des eigenen Gefühls, der Kult des Schönen zum religiösen Glauben wird. Wir können also sagen: In Chateaubriands religiösem Glauben, der unendlich weit von dem christlichen Glauben des bekehrten Pascal entfernt ist, herrscht das Gefühl als das Entscheidende vor.

Beide Apologetiken, die Pensées und das Génie du Christianisme, wurden erst möglich durch die Konversion Pascals und die Konversion Chateaubriands. Auf der Grundverschiedenheit der beiden Bekehrungen beruhen die Unterschiede der Werke. Die Pensées bezeugen die Zuordnung des ganzen Menschen zu Gott, das Génie du Christianisme eine Ausstrahlung in die Unendlichkeit und ein Einbeziehen des infini in das eigene Sein, wobei vor allem das Gefühl beteiligt ist. Die beiden Konversionen erhellen das Gemeinsame der auf ihnen beruhenden Verteidigungsschriften des Christentums, mehr noch das sie Trennende.

Nötig ist, daß wir jetzt weiter fragen: Wie konnte es kommen, daß eine geistige Fähigkeit sich so aus der Ganzheit des Menschen herauslösen und die Bedeutung bekommen konnte, wie das Gefühl bei dem Chateaubriand des Génie du Christianisme?

---

[67]) M.-J. Durry, La vieillesse de Chateaubriand. . . p. 572 f.
[68]) M.-J. Durry, a. a. O. p. 573.
[69]) Sainte-Beuve, Chateaubriand et son groupe littéraire. . . I, 87, note 1.

b) Kampf gegen den philosophischen Zeitgeist.

Chateaubriand trägt das Erbe des 18. Jahrhunderts in sich, also einer Zeit, die christliches, d. h. theozentrisches, Denken untergräbt, von der gilt: „Au Dieu d'Israël, d'Isaac et de Jacob, prétend se substituer un Dieu abstrait, qui n'est autre chose que l'ordre de l'univers, et peut-être l'univers lui-même."[1]) Einer Zeit, die den Menschen in sich selbst betrachtet, losgelöst von dem Zusammenhang mit der übrigen Wirklichkeit, besonders der über ihn hinausweisenden, der metaphysischen Wirklichkeit[2]). Einer Zeit, die glaubte, ganz im Dienst des Menschen zu stehen, weil sie ihn losriß aus der Bindung an seinen Schöpfer, die man Aufklärung nennt, weil sie die leuchtende Erscheinung des Menschen nur durch sein eigenes Licht erklären will. — Der Essai sur les Révolutions zeigt, wie Chateaubriand auf weite Strecken den Geist des 18. Jahrhunderts in sich aufgenommen hat. Mit seiner Bekehrung schüttelt er keineswegs alle Ideen aus jener Zeit ab. Auch das Génie du Christianisme trägt noch Spuren dieses Einflusses[3]).

Wir sahen bereits, daß in Voltaire das Aufklärertum des 18. Jahrhunderts einen Höhepunkt erreichte. Chateaubriand scheint wie verfolgt zu sein von Voltaires Geist[4]). Trotzdem er sich ausdrücklich an vielen Stellen dagegen wendet, führt er Voltaire, der doch gerade durch seinen destruktiven Spott die Unterhöhlung des Christentums vorbereitete und bewirkte, an als Vertreter des Christentums, dessen Dichtung der heidnischen überlegen ist, z. B. in den Kapiteln über die Charaktere: Suite du père. — Lusignan (II, 2, 5. Oeuvr. II, 173 f.) und Le fils. — Guzman (II, 2, 7. Oeuvr. II, 177—180). Trotzdem Voltaire Pascal und Bossuet angriff, so gälte doch von seinen historischen Schriften dasselbe wie von seiner Dichtung: „En déclamant contre la religion, ses plus belles pages sont des pages chrétiennes." (III, 3, 6. Oeuvr. II, 329.)[5]) Wenn Chateaubriand Voltaire in dieser Art zitiert, so beweist das vor allem, wie stark die ganze Zeit, und er als Kind seiner Zeit, erfüllt war von den Werken Voltaires.

In den Natchez ist die Rede von der „fatalité", die auf René lastete. „C'étoit ainsi que la fatalité attachée aux pas de René le poursuivoit au-delà des mers." (Oeuvr. III, 222.)[6]) Wer von fatalité spricht, sieht den

[1]) P. Hazard, La crise contemporaine de la conscience européenne (1680—1715). 3 vol. Paris (Boivin) 1935. I, 315.

[2]) vgl. auch P. Hazard, a. a. O. II, 93 f.

[3]) P. Moreau (La conversion de Chateaubriand. . . p. 108 ff.) weist den Einfluß von Diderot, Montesquieu, Barthélemy, Grotius, Voltaire, Rousseau, B. de Saint-Pierre u. s. w. nach.

[4]) F. Brunetière (Le mouvement littéraire au XIXe siècle à propos d'un livre récent. In: R. D. M., 15 oct. 1889. p. 867—914) sagt p. 871, Chateaubriand sei „nourri de Voltaire".

[5]) vgl. auch II, 1, 5. Oeuvr. II, 157.

[6]) vgl. auch: „Aimer et souffrir étoit la double fatalité qu'il (René) imposoit à quiconque s'approchoit de sa personne. Jeté dans le monde comme un grand malheur, sa pernicieuse influence s'étendoit aux êtres environnants." (Oeuvr. III, 297.) — I, 1, 1. Oeuvr. II, 8.

Menschen in der Gewalt einer feindlichen Macht, die blind über sein Dasein entscheidet, und nicht eingeordnet in den Zusammenhang des ganzen Kosmos, den ein liebender Vatergott schuf und erhält [7]).

Die Verherrlichung des Menschen in der Aufklärerzeit mußte dazu führen, den „Idealmenschen" zu suchen, den, der seine Menschennatur am reinsten ausprägte. Da man den Menschen auf sich selber gestellt sah, mußte man zu der Annahme kommen, daß er ursprünglich gut und vollkommen gewesen, aber nach und nach verdorben worden sei durch die degenerierenden Einflüsse der Zivilisation. So wird Rousseau, der diese Anschauung systematisiert hat, der zweite große Wortführer seiner Zeit. Man kam darin überein, daß der Wilde dieser Idealmensch ist, der in scharfem Gegensatz steht zum entarteten Europäer. — Auf der Antithese Naturmensch-Zivilisationsmensch beruhen die Natchez, sie sind ohne diese geistesgeschichtliche Voraussetzung unmöglich [8]). Chateaubriand selbst unternahm eine Reise nach Nordamerika mit dem niemals erreichten Ziel, „de découvrir . . . le passage au nord-ouest de l'Amérique" (Mémoires. 1, 307)[9]) und kam dabei mit Indianerstämmen zusammen. Manches in den Natchez ist also Selbstgeschautes, wieviel, ist in diesem Zusammenhang gleichgültig. Auf jeden Fall sehen wir Chateaubriand als Anhänger Rousseaus. Nur ein Beispiel für viele, das zeigt, wie er in diesen Anschauungen denkt. Er hat nicht nur die Wahl des Motivs (Gegenüberstellung) übernommen, sondern er wertet auch wie Rousseau: Er entscheidet sich für den guten Wilden und gegen den zivilisations-

---

[7]) Erst sehr viel später (in Négociations. Colonies espagnoles. Oeuvr. XII, 467) geht Chateaubriand der Umfang des Begriffs fatalité auf: „Etudiant l'action composée de l'humaine nature, j'ai appris qu'il y a deux nécessités: l'une vient de la matière, c'est la fatalité; l'autre vient de l'esprit, c'est la providence." — vgl. auch Etudes historiques (Préface. Oeuvr. IX, 67): „Placer la fatalité dans l'histoire c'est se débarasser de la peine de penser, s'épargner l'embarras de rechercher la cause des évènements." — Zwischendurch, in Les quatre Stuarts (Oeuvr. X, 375), kommt fatalité noch einmal in der antiken Wortbedeutung vor. — In den Mémoires (III, 305 — dieses 3. Buch ist geschrieben 1839 und etwa 15 Jahre später überarbeitet) scheint die fatalité endgültig überwunden zu sein, denn Chateaubriand spricht von solcher Ausdrucksweise als von einer „phraséologie stérile, toujours vaine". — Daß er diese Terminologie endgültig verlassen hat, beweist auch ein Wort aus La vie de Rancé (Oeuvr. X, 378): „Telle est la fatalité chrétienne: la fatalité antique vient de l'objet extérieur, la fatalité chrétienne vient de l'homme; je veux dire que le chrétien crée la nécessité par sa vertu; il ne détruit pas le mal; il en est le maître."

[8]) Auch im Voyage en Amérique (Oeuvr. VI, 1—225) ist der Gegensatz Naturmensch-Zivilisationsmensch tragendes Motiv. — Ferner stellt Chateaubriand ihn heraus im Voyage au Mont-Blanc (Oeuvr. VI, 349 f.) und in den Mélanges littéraires (Oeuvr. VI, 406 f.; 417; 425; 535). In allen Fällen entscheidet Chateaubriand sich wie Rousseau für den Naturmenschen, gegen den Zivilisationsmenschen.

[9]) M. Rouff (La vie de Chateaubriand. . . p. 62 f.) behauptet, Chateaubriand habe diese Reise unternommen, um „demander, comme le conseillait Jean-Jacques, la vérité aux hommes de la nature".

überladenen und zivilisationsmüden [10]) Europäer. „Chactas, tu es un sauvage, et je suis un homme civilisé. Vraisemblablement tu es un honnête homme, et moi je suis un scélérat. N'est-il pas singulier que tu arrives exprès de l'Amérique pour être mon compagnon de boulet en Europe, pour montrer la liberté et la servitude, le vice et la vertu, accouplés au même joug?" (Oeuvr. III, 241.) — Auch sonst ließe sich noch der Einfluß von Rousseaus Denken auf Chateaubriand feststellen, z. B. in seinem Freiheitsbegriff [11]).

Chateaubriand hat also den Geist des 18. Jahrhunderts in seine Werke hineingetragen. Damit verrät er seine Abhängigkeit davon. Vielmehr noch zeigt sein Kampf dagegen, die Art, wie er diesen Kampf führt, daß er selbst und seine Zeitgenossen ohne die Aufklärerphilosophen nicht zu denken sind. — Chateaubriand sieht den Einfluß Voltaires [12]), der darum so gefährlich ist, weil er zu den Menschen „en apparence frivoles, qui détruisent tout en riant" (I, 1, 1. Oeuvr. II, 5) gehört. Das ganze Génie du Christianisme soll ein Gegenstoß gegen Voltaire sein: „Quelle espérance pouvais-je avoir, moi sans nom et sans prôneurs, de détruire l'influence de Voltaire, dominante depuis plus d'un demi-siècle, de Voltaire qui avait élevé l'énorme édifice achevé par les encyclopédistes et consolidé par tous les hommes célèbres en Europa?" (Mémoires. II. 278 f.) „Le Génie du Christianisme commence la révolution religieuse contre le philosophisme du XVIIIe siècle." (Mémoires. III, 60.)[13])

Weiter ist das Génie du Christianisme eine Gegenschrift gegen Parnys La guerre des Dieux. Am 6. Mai 1799 schrieb Chateaubriand an Baudus: „Cet ouvrage («La religion chrétienne, par rapport à la poésie») est un ouvrage de circonstances commencé à la prière de Fontanes et une sorte de réponse au poème du pauvre Parny, notre ancien ami, qui vient de se déshonorer bien gratuitement."[14]) Chateaubriand kannte Parnys unheilvollen Einfluß nur zu gut, da er in seiner Pariser Zeit in dem literarischen Kreis verkehrt hatte, dem auch Parny angehörte. — In La guerre des Dieux unterliegt der christliche Himmel im

[10]) Noch in einem Brief an Mme de Duras, November 1811, zeigt sich der Zivilisationsüberdruß Chateaubriands: „Je suis au fond un vrai sauvage. Certainement, si j'étais libre, je vivrais dans la solitude la plus absolue." Veröffentlicht: V. Giraud, Passions et romans d'autrefois. Paris (Champion) 1925. p. 58.

[11]) vgl. A. Dollinger, Les Etudes historiques de Chateaubriand. . . p. 270.

[12]) vgl. I, 1, 1. Oeuvr. II, 7.

[13]) vgl. auch: „Le Génie du Christianisme est une riposte au siècle des philosophes; il est cela avant tout; il n'est guère que cela. . . . Le Génie du Christianisme est une machine de guerre dressée contre le XVIIIe siècle et ses fils." (P. Pierrot, Chateaubriand et Pascal. In: La revue générale, 15 août 1929. 62e année. p. 143.) — Y. Le Febvre, Le Génie du Christianisme. . . p. 157.

[14]) Chateaubriand, Lettres inédites à Baudus. 1798—1802, publ. p. B. Desveaux. In: Revue bleue, 1er juin 1929. p. 324. — vgl. auch den Brief Chateaubriands an Mme de Fontanes, 19. August 1799: „Cet octavo. . . («De la religion chrétienne par rapport à la morale et aux Beaux-Arts») est une sorte de réponse indirecte au poème de la guerre des Dieux, et aux autres livres de ce genre." Correspondance générale. I, 13.

Kampf mit dem antiken Olymp, das Génie du Christianisme ist eine Art Umkehrung hiervon: Das Heidentum bleibt weit hinter der Schönheit des Christentums zurück — Auch die Chateaubriand-Literatur betont, daß das Génie du Christianisme eine Antwort auf Parnys Epos gewesen sei[15]). P. Moreau stellt den großen Einfluß fest, den La guerre des Dieux auf die Emigrantenkreise hatte, zu denen ja Chateaubriand gehörte: Mit der Gegenbewegung gegen dieses Gedicht hätte sich das Frankreich der Nachrevolutionszeit endgültig vom 18. Jahrhundert losgesagt. „Le «pauvre Parny» l'a délivrée (l'émigration) définitivement du XVIIIe siècle."[16])

Mit welchen Mitteln hat Chateaubriand den Kampf gegen die Aufklärung geführt? Nicht mit den Waffen des 18. Jahrhunderts, denn diese Möglichkeiten waren erschöpft[17]). Alles, was der Verstand an Sarkasmus und Ironie erdenken konnte, hatten Voltaire und seine Gefolgschaft gegen die Religion angeführt. Das Christentum war in vielen literarischen Werken lächerlich gemacht worden. Die verspottete Religion zu verteidigen, war das Hauptziel des Génie du Christianisme. Dieses Ziel bedingte die Mittel. Chateaubriand selbst hat sich eingehend zu dieser Frage geäußert in der Défense du Génie du Christianisme (Oeuvr. II, 699—719). Hierin sagt er, daß man sarkastische Bemerkungen nicht mit theologischen Werken widerlegen könne, sondern nur dadurch, daß man jeder Gottlosigkeit ein Gegenstück im Génie du Christianisme entgegensetze. Er will die Phantasie in den Dienst der religiösen Prinzipien stellen, wie vor ihm schon andere taten. So dienen die Einlagen Atala und René, die ja nichts anderes sind als poetische Anwendungen der im Génie du Christianisme ausgesprochenen Theorien, als Köder für den Leser. René soll die Notwendigkeit christlicher Einrichtungen, der Klöster, zeigen, Atala das Christentum als liebenswert darstellen — schon Pascal habe gefordert, die Religion dem Herzen süß und angenehm zu machen — und manchem den Weg zur Lektüre des ganzen Werkes bereiten. Als Julian der Apostat die christliche Religion lächerlich gemacht hatte, hätten sich Verteidiger gefunden, wie Apollonius Vater und Sohn und Gregor von Nazianz, die daraufhin ihre Schönheit hervorhoben.

Das 18. Jahrhundert verabsolutierte den Menschen als Ganzes, es verlor damit das Maß für die Einordnung der einzelnen Geisteskräfte. So wurde einerseits die Überbewertung des Verstandes möglich. Der rationalistische Zug ist der vorherrschende des 18. Jahrhunderts. Aber auch bedeutend ist die entgegengesetzte Richtung, die bereits im 18. Jahrhun-

---

15) z. B. G. Collas, Quelques problèmes touchant Chateaubriand. In: Annales de Bretagne. XXXVII. Années 1925—1926. p. 161. — P. Moreau, Le romantisme. p. 41. — Le Savoureux, Chateaubriand. p. 52.

16) P. Moreau, La conversion de Chateaubriand. p. 151.

17) P. Moreau zitiert nach S. Martin (Histoire de la vie et des oeuvres de Chateaubriand. Paris, Vimont, 1832. 2 vol. I, 237) den Brief des Priesters Dulau, der der Buchhändler der Londoner Emigranten war: „Le philosophisme est usé . . . vous n'y sauriez réussir. . . . Déclarez-leur la guerre (c'est-à-dire à Rousseau et à Voltaire), levez l'étendard de la révolte contre eux dans le camp de l'ennemi abattu." (La conversion de Chateaubriand. p. 146.)

dert einsetzt, der durch das Eindringen englischen Gedankengutes begünstigte Sensualismus und die Überbetonung des Gefühls, die Verbindung von Gefühl und Religion als Gegenbewegung gegen den religionsfeindlichen Rationalismus. V. Giraud nennt als Autoren, die in diesem Zusammenhang ihren geistigen Ort haben: de la Luzerne [18]), P. Fidèle [19]), B. de Saint-Pierre [20]), Joubert [21]) und La Harpe [22]). Dazu kommen noch nach A. Viatte: Ballanche, Bonald [23]) und vor allem J.-J. Rousseau mit seinem Vicaire savoyard [24]). In dieser Reihe steht Chateaubriand. „Le Génie avait été bien souvent désiré, rêvé, essayé même avant Chateaubriand; et Rousseau, Bernardin de Saint-Pierre, Ballanche, pour ne parler que des plus grands, s'y sont employés tour à tour. . . . Chateaubriand . . . est venu donner un corps et prêter une voix aux mille pressentiments épars, aux mille besoins obscurs, aux mille velléités balbutiantes de la pensée contemporaine." [25]) — Lemaître nennt das Génie du Christianisme „une ouevre du dix-huitième siècle, . . . puisque c'est une apologie de la religion par des arguments tirés de la sensibilité [26]). Chateaubriand selbst hat am besten die Zeitgebundenheit und Zeitbedingtheit seines Werkes charakterisiert: „L'auteur ne parloit que de la grandeur, de la beauté, de la poésie même du christianisme, que parce qu'on ne parloit depuis cinquante ans que de la petitesse, du ridicule et de la barbarie de cette religion." (Défense du Génie du Christianisme. Oeuvr. II, 700.) Größe, Schönheit und Poesie des Christentums, damit weiß ein Rationalist nichts anzufangen, umso mehr Eindruck machen sie auf Menschen, die, einer Verstandeszivilisation müde, die Gefühlswerte in den Vordergrund stellen, für die „Christ sein" „sensibel sein" bedeutet [27]), und für die ästhetische Schönheit höchster Wertmesser ist [28]). Die Art Menschen, für die sein Werk bestimmt ist, charakterisiert Chateaubriand in der Einleitung des Génie du Christianisme zur Ausgabe von 1828 (Oeuvr. II, 1 f.): „On avoit alors un besoin de foi, une avidité de consolations religieuses, qui venoit de la privation même de ces consolations depuis longues années." — Es ist nun nicht so, als ob Chateaubri-

---

[18]) V. Giraud, Le christianisme de Chateaubriand. 2 vol. Paris (Hachette) 1923—1928. I, 126.

[19]) a. a. O. I, 125.

[20]) a. a. O. I, 130.

[21]) V. Giraud, Nouvelles Etudes sur Chateaubriand. Paris (Hachette) 1912. p. 94.

[22]) V. Giraud, Nouvelles Etudes . . . p. 93, note 2.

[23]) A. Viatte, Le catholicisme chez les romantiques. Paris (Boccard) 1922. p. 23.

[24]) a. a. O. p. 53. vgl. auch P. Moreau, Chateaubriand. . . p. 86. — A. Cherel, De Télémaque à Candide. Paris. (Gigord) 1933. p. 256.

[25]) V. Giraud, Chateaubriand. Etudes littéraires. Paris (Hachette) 1904. p. 108. — vgl. auch V. Giraud, Nouvelles Etudes sur Chateaubriand. . . p. 100.

[26]) J. Lemaître, Chateaubriand. Paris (Lévy) 1912. p. 157.

[27]) vgl. A. Monod, De Pascal à Chateaubriand. . . p. 468.

[28]) Hier ist ein Anklang an englische zeitgenössische Auffassung: Für Shaftesbury sind das Schöne und das Gute identisch: „Beauty and Good are one and the same." Zitiert: P. Hazard, La crise de la conscience européenne. . . II, 92.

and mit der Art seiner Darstellung, mit der Gleichsetzung von Religion und Schönheitskult, sich auf ihm ganz fremdes und fernliegendes Gebiet begeben hätte. Nein, er selbst, in dem „le sentiment de la beauté“ [29]) lebendig ist wie in kaum einem, kann gar nicht anders, als eine Apologetik schreiben, in der das ästhetische Moment an erster Stelle steht.

Der Mensch, dessen ganzes Sein im religiösen Akt ergriffen ist, weiß sich hinaufgezogen zu dem persönlichen, dem seienden Gott. Wo aber nur das Gefühl in Schwingung gerät, steht dem Menschen das Unendliche gegenüber, zu dem er sich hinüber sehnt. Die ewige Sehnsucht nach dem Göttlichen, „la sensation du divin“,[30]) wie sie Chateaubriand mit unwiderstehlichem Zauber gestaltete und in seinen Lesern weckte [31]), bedingt jenen ennui, von dem wir bereits sprachen, und der einen Grund darin hat, daß der Mensch sich selbst und seine Gefühle zu wichtig nimmt, allein betrachtet, und dadurch nicht dazu kommt, über sich hinauszusehen. Er hat zur Voraussetzung die Verabsolutierung des Menschen. Chateaubriand ist also auch mit diesem charakteristischen Zug seines Wesens Erbe des 18. Jahrhunderts.

Im 17. Jahrhundert stand einseitig das Dogma im Mittelpunkt aller theologischen Auseinandersetzungen (Streit zwischen Jansenisten und Jesuiten). Im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert treten Liturgie und Dogma zurück bei der Betrachtung und Wertung des Christentums. Das mag zum Teil eine Reaktionserscheinung gegen die endlosen dogmatischen Streitigkeiten gewesen sein. Der tiefere Grund ist aber wohl die Emanzipierung des Bürgertums. Jede bürgerliche Zeit ist moralisierend, in besonderem Maße ein Bürgertum, dem sein Eigenwert und seine Selbständigkeit durch ein Ereignis wie die französische Revolution zum Bewußtsein gekommen war. Die Soziologie, als Lehre von der Gesellschaft und zwar der bürgerlichen, hat ebenfalls die Verselbständigung des Bürgertums zur Voraussetzung. — Moralische und soziologische, also durch Zeitereignisse bedingte, Gesichtspunkte sind neben den ästhetischen die einzigen, von denen aus Chateaubriand an das Christentum herangeht. Er will gegen das 18. Jahrhundert angehen, aber er steckt selbst tief in dem von ihm bekämpften Zeitgeist. Hier liegt die Erklärung dafür, daß bei ihm die Wohltätigkeit (man denkt sofort an den „philosophe bienfaisant“ des 18. Jahrhunderts) an Stelle der caritas eine so große Rolle spielt. Er trägt von jenem Geist des aus der Gesamtheit des Seins losgelösten Menschen in sich, da er von einer bestimmten menschlichen Schicht, der bürgerlichen Gesellschaft aus, die Dinge der Übernatur wertet und so das Christentum zur Funktion dieser menschlichen Schicht macht. Chateaubriand hat genau dieselbe Wandlung mitgemacht, die ganz Frankreich unter dem Einfluß der Revolution

---

[29]) P. Moreau, La conversion de Chateaubriand. . . p. 21.

[30]) H. Gillot, Chateaubriand. . . p. 97.

[31]) A. Viatte (Les sources occultes du romantisme. 2 vol. Paris, Champion, 1928) kommt zu dem Ergebnis, daß Chateaubriand bei den Illuminaten, besonders St. Martin, manchen Zug seines Génie hätte finden können, vor allem den Weg von der Bewunderung des Universums zu seinem Schöpfer, daß er aber unabhängig von ihnen zu seinen Anschauungen gekommen sei. (I, 194 f.; II, 133.)

durchmachte: Der Geist des emanzipierten Bürgertums beherrschte auch ihn. Bei Chateaubriand war das umso folgenschwerer, weil er gegen eine ametaphysische Zeit ankämpfen wollte und nicht merkte, wie er selbst von der Grundvoraussetzung jenes Zeitalters beherrscht war: der Verabsolutierung des Menschen, die in diesem Fall die Alleinsetzung einer Schicht zur Folge hatte. In diesem Sinne kann P. Moreau mit Recht sagen: „Le Chateaubriand du Génie du Christianisme . . . demeure, au fond, le profane de l' Essai, étranger à cette métaphysique de la foi.“ [32]

Die Verabsolutierung des Menschen, die mit dem 18. Jahrhundert und seinen Ausläufern so weit vorgetrieben war, daß sie auch in christliches Denken eindrang — das Génie du Christianisme sollte ja doch eine Ehrenrettung des Christentums sein — hatte viel früher schon begonnen. Einer ihrer ersten Gipfelpunkte waren Renaissance und Humanismus, deren Ausstrahlungen bis ins 17. Jahrhundert gingen. — Ist Pascal unberührt davon geblieben, oder zeigt seine Apologetik Spuren davon? Die Pensées beginnen mit einer Betrachtung über den Menschen. Das einzige im großen und ganzen ausgeführte Argument ist: Das Christentum ist die wahre Religion, weil es allein die Natur des Menschen erklärt [33]). Mit diesem Gesichtspunkt trägt Pascal dem 16. Jahrhundert — bewußt oder unbewußt — Rechnung. Ohne die beginnende Überbewertung des Menschen, und zwar des Menschen von seinen natürlichen Fähigkeiten aus gesehen, wäre Pascals erstes Argument sinnlos, überhaupt nicht zu denken. Eine frühere, absolut theozentrisch orientierte Welt hätte Pascals Apologetik überhaupt nicht als Verteidigung des Christentums ansehen können, da ihr die Voraussetzung fremd und der Ausgang verfehlt vorkommen mußte. — Der Ansatzpunkt der Pensées wie der des Génie du Christianisme ist anthropozentrisch, beide sind in ihrem Anfang bedingt durch jene Strömung, die den Menschen für nur seinem eigenen Gesetz unterworfen — autonom — erklären wollte. Hier liegt eine enge Verwandtschaft zwischen den beiden Werken, eine Gemeinsamkeit, die über den zeitlichen Abstand hinweggeht, davon unabhängig ist.

Die Gleichheit der Voraussetzungen wird noch deutlicher, wenn man sieht, daß schon Pascal an zwei Stellen auf die Möglichkeit einer ästhetischen Betrachtung hingewiesen hat, durch die das Christentum liebenswert gemacht werden soll — also Betonung des Gefühls schon hier. In der 11. Provinciale schreibt er: „Les veritez chrestiennes sont dignes d'amour et de respect, les erreurs qui leur sont contraires sont dignes de mépris et de haine, parce qu'il y a deux choses dans les veritez de

---

[32]) P. Moreau, La conversion de Chateaubriand. . . p. 98, note 1. — P. Janet (La philosophie catholique en France au XIXe siècle. Chateaubriand et le Génie du Christianisme. In: R. D. M. 15 mars 1890. p. 391—423) hebt p. 393 hervor, daß die Philosophie der von ihm behandelten Zeit vor allem „une réaction contre la Révolution, une revanche d'ancien régime“ ist, für alle sei die Religion „plutôt une arme pour attaquer qu'un trésor intérieur dont on jouit pour soi-même.“

[33]) Pascal wird so der Begründer einer neuen Art von Apologetik. vgl. Monod, De Pascal à Chateaubriand. p. 12.

nostre Religion: une beauté divine qui les rend aimables, et une sainte majesté qui les rend venerables." (Pascal, Oeuvres. V, 309.) Im Fragment 187 der Pensées heißt es: „Il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison, vénérable, en donner respect; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie; et puis montrer qu'elle est vraie. Vénérable, parce qu'elle a bien connu l'homme; aimable, parce qu'elle promet le vrai bien." (Pensées. II, 98 f.) Chateaubriand kannte die Stelle in den Provinciales, er beruft sich in der Défense du Génie du Christianisme (Oeuvr. II, 710) ausdrücklich darauf, um zu zeigen, daß auch andere Verteidiger des Christentums mit ihm die Notwendigkeit erkannt hatten, „de rendre la religion aimable." (p. 711.)[34]) „Die Religion liebenswert machen" sollte bei Pascal eine Stufe sein, die zur Erkenntnis der Wahrheit führte. Bei Chateaubriand bleibt dieser Gesichtspunkt der einzige.

Das Fundament ist das gleiche, nicht der Aufbau. Chateaubriand bleibt bei der zentralen Stellung des Menschen stehen, er bleibt also ein Kind seiner Zeit, die Pensées dagegen sind christozentrisch, denn der Mensch hat bei Pascal seinen Schwerpunkt in Jesus-Christus[35]). Pascal macht sich also frei vom Geiste seiner Zeit, indem er von der Verselbständigung des Menschen abgeht und ihn überhöht werden läßt durch einen über ihm liegenden, absolut seienden und unbedingt gültigen ordo.

Die Hauptgefahr, die um die Wende des 16. zum 17. Jahrhundert dem Christentum drohte, war die Freigeisterei, die sich in dieser Zeit vor allem als Skepsis äußerte, und die bei Montaigne, besonders in der Apologie de Raymond Sebond, ihren stärksten Ausdruck fand[36]). Pascal kämpft gegen Montaigne[37]). In dem Gespräch mit Sacy (Oeuvr. IV, 21 bis 59) widerlegt er die Lehren von Epiktet und Montaigne und stellt ihnen seine Auffassung von der grandeur et misère de l'homme entgegen, die eine Synthese darstellt von skeptischem und epikuräischem Denken. In verschiedenen Fragmenten setzt er sich mit Montaigne auseinander[38]), oft so, daß er ihn widerlegt, aber auch so, daß er auf einen seiner Aussprüche seine eigenen Gedanken entwickelt. Montaignes blasiert-skeptisches „Que sais-je?" oder „je ne sais" findet in den Pensées

---

[34]) P. Moreau, (Chateaubriand... p. 85) sagt von dieser Stelle aus den Provinciales: Sie „définit le dessein même du Génie."

[35]) Wenn F. Strowski (Les Pensées de Pascal. Paris, Mellotté, 1930) p. 27 sagt: „Les pensées de Pascal sont, t o u t e s, des réflexions sur l'homme", so ist dieses Urteil falsch, weil nur anzuwenden auf den ausgeführten Teil der Pensées, nicht auf die Andeutungen über die nicht mehr ausgearbeiteten Kapitel. — a. a. O. p. 116 f. behauptet Strowski: „Pascal est né »homocentrique«, je veux dire, que l'homme l' intéresse et toutes choses par rapport à l'homme. Seul, existe l'homme." Das gilt nur von dem Pascal vor seiner Bekehrung: Wenn er „homozentrisch" geboren ist, so stirbt er christozentrisch.

[36]) vgl. F. Strowski, Pascal et son temps. 3 vol. Paris (Plon) 1908—1910. I, 49 ff.; 181 f.

[37]) vgl. Sainte-Beuve, Portraits contemporaines. 5 vol. Nouv. Ed. Paris (Lévy) 1870—1871. V, 217.

[38]) fr. 18, 62, 63, 64, 65, 74, 220, 234, 315, 325, 578, 613, 813.

als ganzes eine Antwort, indem Pascal dem Zweifel von Montaigne seine eigene absolute Glaubensgewißheit entgegengesetzt. — — — Außerdem wendet er sich in vielen Fragmenten an die Skeptiker im allgemeinen [39]). So stark geht er auf diese Zeitrichtung ein, daß in der Literatur öfters die Skepsis Pascals behandelt wird [40]). Hierzu ist zu sagen: Da Pascal sich in seiner Apologetik gerade an die Freigeister wenden will, muß er selbstverständlich auch auf ihre Geistesart eingehen. Sein eigenes Denken jedoch ist völlig frei von jeder Skepsis, wie die Wette (fr. 233), die gerade bei den Interpreten des skeptischen Pascal als Argument dient, beweist: Hier wird ganz deutlich, daß nicht er selbst eine solche Wette eingegangen ist, sondern daß er sie nur anderen, und zwar eben den Skeptikern vorschlägt.

In vier Fragmenten [41]) geht Pascal in zum Teil scharfen Formulierungen gegen Descartes vor, z. B. „Ecrire contre ceux qui approfondissent les sciences: Descartes." (fr. 76.) Diese Stellungnahme ist zu erklären aus Pascals Lehre von den drei ordines. Nachdem er erfahren hatte, daß die niederen Ordnungen, Körperwelt und Geisteswelt, transzendiert werden in eine höhere, die der caritas, geht er gegen alles vor, was einer der niederen Ordnungen allein zugewandt ist und sich verschließt vor der letzten. Descartes gehört dem ordre de l'esprit an, durch seine den Naturwissenschaften entnommene Methode und dadurch, daß er den Menschen aus sich selbst heraus, durch sein eigenes Denken erklärt. (Cogito, ergo sum.) Descartes steht am Anfang der modernen, nicht mehr ontologisch, sondern anthropozentrisch orientierten Philosophie. Daher muß Pascal ihm entgegentreten [42]). Er spricht von einem „Descartes inutile et incertain" (fr. 78): Für Pascal ist eine Naturphilosophie unnütz, weil sie nicht der Ausgangspunkt für eine Metaphysik werden kann — die weiten Räume der Natur schweigen.

Auf Zeiterscheinungen, wie die Gesellschaft des 17. Jahrhunderts und das Ideal des „honnête homme" nimmt Pascal in seiner Argumentierung Rücksicht (fr. 194, Pensées II, 109 ff.), aber ohne daß seine Haltung damit zu identifizieren wären, auch nicht, wo er Miton nennt (fr. 172 und 448), trotzdem er selbst einmal eine Periode des „honnête homme" durchgemacht hatte.

Wir sehen also, daß beide Verteidigungen auf weite Strecken hin dem Geiste ihrer jeweiligen Zeit Rechnung tragen, ihn zur Voraussetzung haben und sich davon abheben. Gemeinsam ist beiden, daß sie hervorgerufen werden dadurch, daß jener Geist, der den Menschen für autonom

---

[39]) z. B. fr. 51, 61, 139, 184, 282, 373, 374, 375, 377, 378, 385, 387, 390, 391, 392, 394, 395, 432, 434. Pascal gebraucht nicht das Wort „sceptique", sondern „pyrrhonien".

[40]) z. B. V. Cousin, Sur le scepticisme de Pascal. In: R. D. M. 15 déc. 1844, 15 janv. 1845. — E. Droz, Etude sur le scepticisme de Pascal considéré dans le livre des Pensées. Thèse. Paris (Alcan) 1886. — P. Janet, Le scepticisme moderne. Pascal et Kant. In: R. D. M. 15 sept. 1865. — Sully Prudhomme, Le pyrrhonisme, le dogmatisme et la foi dans Pascal. In: R. D. M. 15 nov. 1890. u. s. w.

[41]) fr. 76, 77, 78, 79.

[42]) vgl. P. Moreau, Le romantisme. . . p. 303.

erklären wollte, auch in den Reihen der Christen immer mehr um sich gegriffen hatte, im ausgehenden 18. Jahrhundert noch viel mehr als im 17., und daß Pascal und Chateaubriand das Christentum vor seinen Kindern, nicht vor Außenstehenden, verteidigen mußten. „Chose étrange, que le christianisme soit maintenant obligé de se défendre devant ses enfants, comme il se défendoit autrefois devant ses bourreaux, et que l'Apologétique aux Gentils soit devenu l'Apologétique aux Chrétiens!" (III, 4, 2. Oeuvr. II, 338.)[43] — Das hat zur Folge eine gewisse Einengung gegenüber den früheren Apologetiken. Die Vorzeit dachte universal: Man berücksichtigte alle theoretisch möglichen Einwände, man wandte sich an alle. Pascal schreibt für seine „philosophischen" Zeitgenossen, und er kann das mit besonders durchschlagenden Argumenten, weil er selbst eine Zeit des rein vom natürlichen Verstand geleiteten Denkens hinter sich hatte. Chateaubriand schreibt für den Durchschnittsmenschen um 1800, der durch die aufklärerischen und ironischen Schriften des 18. Jahrhunderts sich vom Christentum abgewandt hatte[44].

Beide, Pascal und Chateaubriand, sind geöffnet für die Fragen und die Nöte ihrer Zeit, beide tragen in sich selbst aus, was ihre Zeit bewegt. Was Laros von Pascal sagt, gilt auch von Chateaubriand: „So ist das Jahrhundert Pascals von den tiefsten Gegensätzen durchwühlt, und derjenige, der für die Strebungen seiner Zeit sensibel wie einer war, hat sie umso tiefer in sich empfunden, weil er von allen einen Teil in sich vereinigte."[45] Im 17. Jahrhundert stehen sich entgegen Libertinismus und Christentum, eine im Menschen kulminierende Zivilisation und ein das ganze Gefüge des Seienden umfassendes System, das in seiner Ganzheit orientiert an Jesus-Christus und ihm zugeordnet ist. Pascal ging nicht den Weg der Durchschnittstheologen seiner Zeit, die versuchten, sich und die christliche Lehre dem veränderten Weltbild anzupassen. „Kein zweiter hat sich jedem solchen Versuch so bewußt und radikal entgegengesetzt, als eben Pascal. Er war der Hüter des Heiligtums. . . . Den Geist der Ewigkeit in den gegensätzlichen Sprachgeist seiner Zeit herabgerissen zu haben, ohne dessen Lauterkeit preiszugeben, ist Pascals Tat: so unbegreiflich und unableitbar wie alle echten Taten wahrhaft schöpferischen Menschengeistes."[46] Ein Glied in der alten christlichen Tradition zu sein, die Überlieferung hoch und lebendig gehalten zu haben, ist sein Werk. Aus seiner Oppositionshaltung erklärt sich auch, daß er manchmal etwas zu stark die Mittelbarkeit (das Elend) des Menschen gegenüber seiner allzu großen Verherrlichung betont. Er will auf jeden Fall einer Überbetonung seiner Größe entgegentreten. —

---

[43]) vgl. auch P. Moreau, La conversion de Chateaubriand. p. 173.

[44]) vgl. V. Giraud, Le christianisme de Chateaubriand. II, 140. — Wenn P. Pierrot (Chateaubriand et Pascal. p. 144) sagt, Chateaubriand hätte sein Apostolat auf die Christen beschränkt, „parce qu'il ne sent pas la souplesse nécessaire pour entrer dans l'âme de l'incrédule et de l'athée", so ist dieses scharfe Urteil nicht zu belegen.

[45]) M. Laros, Das Glaubensproblem bei Pascal. Düsseldorf (Schwann) 1918. p. 30. — vgl. auch Sainte-Beuve, Port-Royal. . . I, XCIII.

[46]) P. L. Landsberg, Pascals Berufung. Bonn (Cohen) 1929. p. 9.

So sehr Pascal auch ausgehen mag von zeitgebundenen Anschauungen, so unverrückbar fest steht er in den überkommenen Meinungen. Er schlägt mit seinen Pensées die Brücke von der Urkirche und den heiligen Kirchenvätern des Mittelalters in die Neuzeit, nicht durch restlose, unduldsame Verneinung, sondern dadurch, daß auch er den Menschen zwar in den Vordergrund der Betrachtung stellt, aber zeigt, daß er seine Größe nicht unmittelbar von sich hat, sondern erst da am größten, das heißt in vollem Sinne Mensch ist, wo er teilhat an einer über ihm liegenden Ordnung, der Ordnung Jesu-Christi.

Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert steht dem Christentum, das heißt einer Religion, in der alle Kräfte des Menschen bejaht und in einer hierarchischen Ordnung gesehen werden, und in der der Mensch im Ganzen des Kosmos seinen ihm gebührenden Ort hat, eine Zivilisation entgegen, die nicht nur den Menschen als solchen für sich, unabhängig von der übrigen Schöpfung betrachtet und so zu einer Überbewertung kommt, sondern auch die einzelnen Seelenkräfte absolut gesetzt hat, die den Verstand dazu mißbraucht, alles, was dem Bereich des Religiösen angehört, zu verhöhnen, oder nur vom Gefühl aus alles wertet, nur das gelten läßt, was das Gefühl anregt. — — — Chateaubriand hat in einer Zeit unmittelbar nach einer so starken Erschütterung auf religiös-geistigem Gebiet wie die französische Revolution war, wo der Unglaube und der Materialismus sich in krassesten Formen auswirken konnten, sich eingesetzt für die Wahrheiten der Religion. Er hat versucht, das in unzähligen Werken und Pamphleten verspottete Christentum wieder zu Ehren zu bringen, er nahm ihm den Fluch der Lächerlichkeit, indem er seine Schönheit und seine Wohltaten für die Menschheit darstellte. Er hat so dem Voltairianismus den Todesstoß versetzt. „Il est tout d'abord incontestable que, par ce livre, Chateaubriand, comme il s'en flattait, a «porté un rude coup au voltairianisme». . . . Il a littéralement retourné le préjugé voltairien."[47]) Frayssinous nennt in einem Gespräch mit Marcellus (1832) Chateaubriand einen der „grands champions de Dieu, . . . une grande lumière qui s'est faite soudain dans un ciel assombri par un long orage."[48]) Auf den Kanzeln wurde Chateaubriand als der Verteidiger der Religion gepriesen, der das Unheil, das Voltaire angerichtet hatte, wieder gutmachte[49]). Das Christentum, zu dem Chateaubriand führte, war, wie wir sahen, die schönste und liebenswerteste aller Religionen. Die Menschen kamen also dahin zurück vor allem mit ihrem Gefühl[50]). Er hat aus der Religion eine Modesache gemacht. „Plût à Dieu qu'elle fût à la mode, cette divine religion, dans ce sens que la mode est l'opinion du monde!" (Défense du Génie du Chri-

---

[47]) V. Giraud, Le christianisme de Chateaubriand. II, 183 f. — vgl. auch H. Gillot, Chateaubriand. p. 110.

[48]) Marcellus, Chateaubriand et son temps. p. 300.

[49]) Mémoires. I, 84. — Correspondance générale. II, 203 f.

[50]) „Les générations affreusement lasses revinrent à la religion chrétienne, sinon avec la Foi, du moins avec le sentiment." (E. Dubedout, Le sentiment chrétien dans la poésie romantique. Thèse. Paris, Poussièlgue, 1901. p. 5.)

stianisme. Oeuvr. II, 704.) Gleich einem Moderoman[51]) sollte seine Apologetik von allen gelesen und in den Salons besprochen werden. Er wollte „enter le christianisme sur le monde."[52]) Dieses Ziel, das Christentum zu einer populären Angelegenheit zu machen, konnte natürlich nicht erreicht werden, wenn er eine theologisch-philosophische Fachsprache anwandte — dazu wäre der Dichter Chateaubriand auch gar nicht fähig gewesen — sondern nur, wenn er in einem laienhaften Ton sprach. V. Giraud erwähnt Chateaubriands „accent laïque, — et trop laïque",[53]) und J. Lemaître sagt: „Il a à peu près inventé le langage religieux laïque."[54])

Hier klafft ein Gegensatz auf zwischen Pascal und Chateaubriand. Wir sahen: Pascal steht bewußt und ohne Abstrich in der Linie der vollen christlichen Tradition. Chateaubriand dagegen hat zwar das Christentum, christliche Einrichtungen, die christlichen Termini seinen Zeitgenossen nahegebracht, aber das war ja gar nicht das eigentliche, durch die Überlieferung von Jesus-Christus und den Aposteln an hergeleitete Christentum. Chateaubriand hat sich nicht freimachen können (wohl auch nicht wollen?) — er sah die Gefahr gar nicht — von dem Geist seiner Zeit. Die Verabsolutierung des Menschen, der Chateaubriand verfallen ist, äußert sich im Génie du Christianisme so, daß dieses Werk mit dazu beiträgt, ein säkularisiertes Christentum zu verbreiten, d. h. ein Christentum, das nicht mehr Jesus-Christus als Ausgangs- und Orientierungspunkt hat, sondern den Menschen. Nicht, daß Chateaubriand in einem laienhaften Tone sprach, ist das Ausschlaggebende, sondern, daß er von einem Geist beseelt war, der, losgelöst aus der Fülle der christlichen Seinswirklichkeit, nur sein eigenes subjektives Gefühl zur Norm hat.

c) Rolle des „coeur".

Pascal hatte mit der Staffelung der drei Ordnungen, Körperwelt, Geisteswelt, ordo caritatis, eine klare Abgrenzung von drei verschiedenartigen und verschiedenwertigen Gebieten erzielt. Jeder Ordnung hatte er ihren Ort zugewiesen, ihre Grenzen nach oben und unten festgesetzt, das, was jede leistete im Bereich des Geistes, genau bestimmt, eine auf der anderen aufgebaut. So wird deutlich, daß Pascal in seiner Lehre von den drei Ordnungen Hierarchist ist, denn er negiert keine und greift keine heraus, um auf sie einen besonderen Akzent zu legen, sondern bejaht alle auf dem ihnen zukommenden Gebiet und anerkennt für jede die Transzendenz durch die jeweils höhere. Der ordo caritatis ist, weil die Ordnung Jesu-Christi, die letzte und höchste. — Die drei Ordnungen

[51]) vgl. M. Rouff, La vie de Chateaubriand. . . p. 108 f. — Sainte-Beuve, Chateaubriand et son groupe littéraire. . . I, 339. — J. Lemaître, Chateaubriand. p. 166.

[52]) Dieses Wort Bourdaloues wendet V. Giraud (Le christianisme de Chateaubriand. I, 12) auf die großen Christen des 17. Jahrhunderts an. Es gilt auch von Chateaubriand.

[53]) Le christianisme de Chateaubriand. I, 184.

[54]) Chateaubriand. p. 166.

liegen bei Pascal zunächst und hauptsächlich in der Ebene des Seinsmäßigen, des Ontologischen. Darüber hinaus kommt ihnen auch eine erkenntnistheoretische, eine gnoseologische Bedeutung zu. Das heißt: Pascal sagt mit dieser Lehre: Nicht der Verstand verschafft die höchste Erkenntnis über das menschliche Wesen und die metaphysischen Dinge, nicht der Verstand dringt zutiefst in das Sein Gottes ein, alles das leistet eine andere Geisteskraft, das Herz, „le coeur". Keineswegs hat coeur hier die Bedeutung von Gefühl oder Sitz des Gefühls[1]). Pascals Anschauung ist ja auch nicht hervorgegangen aus der Reaktion gegen eine irgendwie rationalistisch gefärbte Denkweise. Sie entstand unter dem Einfluß des neu aufkommenden modernen Geistes, der in Totalitätsbegriffen denkt. Diesen Totalitätsbegriffen, die vor allem in der Form der Totalität des absolut gesetzten Menschengeistes (Descartes: „Cogito, ergo sum") an Pascal herantraten, setzt er nicht eine andere Totalität entgegen, die zu der ersten im Gegensatz stehen, diese ausschließen würde. Damit wäre er ja der modernen Richtung, die sich aus der Geschlossenheit christlich-abendländischen Denkens herauslöst, zuzuzählen. Vielmehr ist es so, daß er dem Denken aus dem Begriffe der Totalität sein Denken aus einem hierarchischen Geiste heraus entgegenstellt. Gerade durch die Hierarchie seiner Ordnungen steht er in scharfem Gegensatz zu den Strebungen seiner Zeit und inmitten der christlichen Tradition. Denken aus dem Geiste des Christentums ist immer hierarchisch, von den Aposteln bis auf unsere Tage, weil eine seiner Voraussetzungen ist, daß die Heilsordnung der übergeordnete, umfassendere Begriff ist, aber nicht im Gegensatz zur Naturordnung steht, vielmehr auf ihr aufbaut, sie voraussetzt und vollendet[2]).

Diese Art des Denkens, die auf das die Teile in hierarchischer Ordnung umfassende Ganze gerichtet ist, und wobei der ganze Mensch beteiligt ist, nennt P. L. Landsberg „Augustinisches Denken". „So dachte Augustin, so Pascal nicht mit dem Verstand oder mit dem Herzen allein, sondern immer als ganzer Mensch unter der Bestimmung der Gottverbundenheit. Denn der letzte Grund ihres Ernstes liegt in dem Verkehr, den sie als Denkende und Schreibende mit Gott haben: ihr Denken ist: Denken des ganzen Menschen in der Gegenwart Gottes."[3]) R. Guardini drückt einen verwandten Gedanken so aus: „Erkenntnis setzt Liebe voraus. In dem Maße wird man die Wahrheit erkennen, — wirklich erkennen, im tiefsten Sinne, mit der Leidenschaft der Aneignung — als man liebend ist."[4]) Und auch ihm drängt sich der Vergleich mit Augustinus auf. Vielleicht hat er an dessen Wort gedacht: „Res tantum cognoscitur, quantum diligitur." — Das Herz, le coeur, ist bei Pascal das Organ dieser liebegeleiteten Seinsverfassung. „Le coeur aime l'être universel na-

[1]) vgl. Pensées. fr. 282. — R. Guardini, Christliches Bewußtsein. . . p. 176. — J. Chevalier, Pascal. p. 305 f.

[2]) vgl. den scholastischen Satz: „Gratia non tollit naturam, sed supponit et perficit" und Thomas von Aquin, S. th. I, q 1, a 8 ad 2, und q 2, a 2 ad 1.

[3]) P. L. Landsberg, Pascals Berufung. p. 19.

[4]) R. Guardini, Christliches Bewußtsein. p. 181.

turellement, et soi-même naturellement, selon ce qu'il s'y adonne." (fr. 277.)[5])

Der Begriff des coeur spielt auch bei Chateaubriand eine Rolle. Bei ihm steht coeur oft in Verbindung mit tête. Dafür einige Beispiele: „L'homme est composé de deux organes différents dans leur essence, sans relations dans leur pouvoir: la tête et le coeur. Le coeur sent, la tête compare. Le coeur juge du bon et du méchant, la tête des rapports et des effets. La vertu découle donc du coeur, les sciences fluent de la tête." (Essai sur les Révolutions. Oeuvr. I, 616.) — „L'Evangile a été prêché au pauvre d'esprit; c'est le livre le plus clair qui existe: sa doctrine n'a point son siège dans la tête, mais dans le coeur; elle n'apprend point à disputer, mais à bien vivre." (I, 1, 4. Oeuvr. II, 22.) — „On peut être éclairé de deux façons: par le coeur et par l'esprit."[6]) In Les Natchez sagt Mila zu Outougamiz und Céluta: „Les sachems . . . ont plus de sagesse que nous, mais ils n'aiment point. Opposons nos coeurs à leurs têtes, et nous saurons bien comment agir quand le moment sera venu." (Oeuvr. III, 425.)[7]) — — — Allen diesen Stellen ist gemeinsam, daß Chateaubriand tête und coeur in einen sich ausschließenden Gegensatz zueinander bringt. Er sieht coeur als den Sitz der emotionalen Fähigkeiten, als das Haupterkenntnisorgan an. Die starke Betonung des coeur, des Gefühls, hatten wir schon bei ihm gefunden und gesehen, wie ihr eine gesunde Kritik an der von der voraufgegangenen Aufklärung vertretenen Vormachtstellung des Verstandes zugrunde liegt. In dieser Skepsis berührt Chateaubriand sich mit Pascal. Aber auch hier wieder ist es, wie schon öfters festgestellt: Nach einem Moment starker Gemeinsamkeit trennen sich sogleich die Wege. Pascals Spiritualität des Denkens, die zu einer Hierarchie führte, ist Chateaubriand fremd. Er — und mit ihm die ganze Romantik — setzt der Totalität des Verstandes die Totalität des Gefühls entgegen. So fällt ihm an allem zuerst die Schönheit auf, sei es Gott oder das Christentum oder was auch immer[8]). Das mag zum guten Teil an seiner seelischen Struktur liegen. „Il fait passer toutes ses pensées par son coeur, et moi tous mes sentiments par ma tête", soll

---

[5]) Es scheint mir nicht günstig, den modernen Begriff der Intuition auf diese geistige Haltung Pascals anzuwenden, wie z. B. H. Bergson es tut (La philosophie française. In: Revue de Paris, 15 mai 1915. p. 238 f.), denn hierbei ist das Emotionale zu stark betont und gar nicht berücksichtigt, daß dieses Denken Pascals erst möglich wurde dadurch, daß es sich ständig „sub specie aeternitatis" vollzog. — Das emotionale Element scheint mir auch zu einseitig in den Vordergrund gerückt bei den Interpretationen des Mémorial von M. Barrès (L'angoisse de Pascal, besonders p. 50—52) und von H. Bremond (Histoire du sentiment religieux. . . IV, 350).

[6]) Chateaubriand im Petit Cahier. Zitiert: Ctesse de Durfort, Le Petit Cahier de Chateaubriand. In: R. D. M. 1er févr. 1933. p. 560.

[7]) vgl. auch den Brief von Chateaubriand an Baudus, 25. 10. 1799. In: Revue bleue. 1er juin 1929. p. 325.

[8]) z. B. I, 2, 1. Oeuvr. II, 46. — I, 1, 5. Oeuvr. II, 24. — II, 2, 11. Oeuvr. II, 188. — IV, 3, 5. Oeuvr. II, 428.

sein Freund Joubert von ihm gesagt haben [9]). Wir sehen immer wieder, daß Chateaubriand vor allem Dichter, Ästhet ist [10]). Nur so ist die ungeheure Bedeutung zu erklären, die das Gefühl im Génie du Christianisme hat, wie auch Chateaubriands eigene Existenz stark vom Gefühl bestimmt ist. Wie konnte sonst seine Konversion unter dem Leitwort stehen: „J'ai pleuré et j'ai cru"![11]) — „A bien des égards, et dans ses meilleures pages peut-être le Génie du Christianisme est la reprise et le développement, ingénieusement diversifié, du mot si profond de Pascal: «Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas»." Diesem Urteil V. Girauds [12]) kann ich nur dann zustimmen, wenn man den Hauptton auf „diversifié" legt, denn das Wort coeur ist in den Pensées und im Génie du Christianisme von großer Bedeutung, aber der Sinn, der Inhalt, ist grundverschieden. In einem Fall ist es Gefühl, im anderen Organ des ganzen, unter dem Blickpunkt der Gottesliebe denkenden Menschen.

d) Direkte Erwähnungen Pascals im Génie du Christianisme.

Chateaubriands Stellung zu Pascal wird noch weiter klar, wenn wir die Abschnitte aus dem Génie du Christianisme und aus einem gleichzeitigen Brief an Fontanes untersuchen, in denen Chateaubriand Pascal direkt erwähnt.

Da sind zunächst einige Stellen, wo Pascal einfach zitiert wird. „Il y a une géométrie matérielle, qui se compose de lignes, points, d'A+B; avec du temps et de la persévérance, l'esprit le plus médiocre peut y faire des prodiges. C'est alors une espèce de machine géométrique qui exécute d'elle-même des opérations compliquées, comme la machine arithmétique de Pascal." (III, 2, 1. Oeuvr. II, 302.) — „Heureusement il existe une autre géométrie, une géométrie intellectuelle. C'est celle-là qu'il falloit savoir pour entrer dans l'école des disciples de Socrate elle voit Dieu derrière le cercle et le triangle; et elle a créé Pascal, Leibnitz, Descartes et Newton. En général, les géomètres inventeurs ont éte religieux." (III, 2, 1. Oeuvr. II, 303.) — „Pascal et Bossuet, Moliére et La Fontaine, sont quatre hommes tout à fait incomparables, et qu'on ne retrouvera plus." (III, 4, 5. Oeuvr. II, 349, note 1.) — „J'entre dans une sainte colère quand on veut rapprocher les auteurs du dix-huitième siècle des écrivains du dix-septième: et même à présent que je vous en parle, ce seul souvenir est prêt à m'enporter sa raison hors des gonds, comme dit Blaise Pascal." (Lettre à Fontanes, 22 déc. 1800. Corr. gén. I, 39 f.) — Chateaubriand würde zu Mme de Staël sagen: „Votre talent n'est qu'à demi développé; la philosophie l'a étouffé; et si vous demeurez dans vos opinions, vous ne parviendrez point à la hauteur où vous pouviez atteindre, en suivant la route qui a conduit Pascal, Bossuet

[9]) Zitiert: A. Feugère, Fragments inédits des Mémoires d'Outre-Tombe. In: R. H. L. 1909. p. 580.

[10]) vgl. auch A. Dollinger, Les Etudes historiques de Chateaubriand... p. 194.

[11]) vgl. Le Savoureux, Chateaubriand. p. 54.

[12]) Le christianisme de Chateaubriand. II, 147.

et Racine à l'immortalité." (Lettre à Fontanes, 22 dec. 1800. Corr. gén. I, 42.) — Hieraus läßt sich nichts Besonderes sagen über die Art, wie Chateaubriand Pascal sieht. Wohl kann man daraus folgern, daß er ihn genau kannte und hoch schätzte.

In einer zweiten Gruppe von Erwähnungen hebt Chateaubriand Pascal von Voltaire ab. „On aime à se le (Voltaire) représenter dans la compagnie des Pascal, des Arnauld, des Nicole, des Boileau, des Racine: c'est alors qu'il eût été forcé de changer de ton." (II, 1, 5. Oeuvr. II, 159.) — Pascal und Voltaire sind Gegensätze. Voltaire mußte, wenn er in seiner christentumsfeindlichen, aufklärerischen Arbeit auf Erfolg rechnen wollte, erst das Ansehen Pascals (und Bossuets) untergraben. „Deux noms surtout effrayoient ceux qui combattoient le christianisme, Pascal et Bossuet. Il falloit donc les attaquer, et tâcher de détruire indirectement leur autorité. De là l'édition de Pascal avec les notes et l'Essai. ... Mais jamais le parti antireligieux, d'ailleurs trop habile, ne fit une telle faute et n'apprêta un plus grand triomphe au christianisme. Comment Voltaire, avec tant de goût et un esprit si juste, ne comprit-il pas le danger d'une lutte corps à corps avec Bossuet et Pascal?" (III, 3, 6. Oeuvr. II, 329.) — Auf die Feindschaft Voltaires gegen Pascal kommt Chateaubriand auch in dem Hauptkapitel über Pascal (Suite des moralistes. III, 2, 6. Oeuvr. II, 313—318) zu sprechen. Gegenüber Voltaires Bedauern, daß Pascal nicht ein Jahrhundert später geboren sei und dann wohl ein Aufklärer geworden wäre, vertritt Chateaubriand die Ansicht, der sophistische Pascal sei unbedeutender als der christliche, denn die Kapitel über den Menschen in den Pensées hätten nicht von einem ungläubigen Pascal geschrieben werden können (p. 314). — In der Anmerkung XXV (p. 593) wendet sich Chateaubriand dagegen, daß Pascal in der von den Philosophen des 18. Jahrhunderts kommentierten Ausgabe als Atheist hingestellt wurde, und daß Voltaire gegen ihn die Sache Gottes habe verteidigen müssen. Chateaubriand hält es für vollkommen eindeutig, daß Pascal als Christ argumentierte. Er sieht in Voltaire den Hauptvertreter der antichristlichen Philosophen des 18. Jahrhunderts, dem sein Kampf gilt, und in Pascal den gläubigen Menschen, der voll und ganz die Sache des Christentums vertritt, damit identisch ist.

Der Christ Pascal ist auch das Thema einer weiteren Reihe von Zitaten, und zwar in dem Sinne, der der Tendenz des ganzen Génie du Christianisme entspricht: Das Christentum formte Pascal (und andere Große), er bekannte sich dazu, das beweist, daß es die Philosophie förderte, und das spricht für seine Wahrheit. „Dans les belles-lettres, l'éloquence, l'histoire, la philosophie? que n'ont fait par son inspiration Bossuet, Fénélon, Massillon, Bourdaloue, Bacon, Pascal, Euler, Newton, Leibnitz!" (I, 1, 1. Oeuvr. II, 10.) — „Il est un peu téméraire de vouloir nous persuader qu'Origène, Eusèbe, Bossuet, Pascal, Fénelon, Bacon, Newton, Leibnitz, Huet, et tant d'autres, étoient ou des ignorants, ou des simples, ou des pervers parlant contre leur conviction intime. Cependant, ils ont cru à la vérité de l'histoire de Moïse." (1, 4, 1. Oeuvr. II, 68.) — „Une religion qui réclame Bacon, Newton, Bayle, Clarke, Leibnitz, Grotius, Pascal, Arnauld, Nicole, Malebranche, La Bruyère (sans parler des

Pères de l'Eglise, ni de Bossuet, ni de Fénelon, ni de Massillon, ni de Bourdaloue, que nous voulons bien ne compter ici que comme orateurs), une telle religion peut se vanter d'être favorable à la philosophie." (III. 2, 3. Oeuvr. II, 308.) — „C'est un grand triomphe pour la religion que de compter parmi ses philosophes un Pascal et un La Bruyère." Ironisch gemeint ist die Fortsetzung: „Si La Bruyère revenoit au monde, il seroit bien étonné de voir cette religion, dont les grands hommes de son siècle confessoient la beauté et l'excellence, traitée d'infâme, de ridicule, d'absurde. Il croiroit sans doute que les esprits forts sont des hommes très supérieurs aux écrivains qui les ont précédés, et que devant eux Pascal, Bossuet, Fénelon, Racine sont des auteurs sans génie." (III, 2, 5. Oeuvr. II, 312.) — Chateaubriand muß Pascal besonders verehrt und geschätzt haben, tief von ihm beeindruckt gewesen sein, daß gerade er in diesem Zusammenhang immer wieder angeführt wird, mit dazu dient, die Wahrheit des Christentums evident zu machen, eine wichtige Stütze wird, die das Gebäude des Génie du Christianisme an entscheidenden Punkten trägt.

In einer anderen Gruppe von Stellen beruft Chateaubriand sich auf Pascal und zitiert Fragmente aus den Pensées, um seine Anschauung von einzelnen christlichen Lehrsätzen zu erhärten. Chateaubriand ist der Meinung, daß, wenn man eine Lehre des Christentums annimmt, man auch alle anderen annehmen muß, die Leugnung eines Prinzips führe zum Atheismus. Diese Geschlossenheit der christlichen Lehre vertrete auch Pascal: „Dès l'instant où vous reconnaissez un Dieu, la religion chrétienne arrive malgré vous avec tous ses dogmes, comme l'ont remarqué Clarke et Pascal. Voilà, ce nous semble, une des plus fortes preuves en faveur du christianisme." (I, 1, 4. Oeuvr. II, 22.) — Die Vorzüglichkeit der menschlichen Seele — als Beleg führt Chateaubriand Pascals Fragmente über die Bedeutung des Denkens an — beweist nach dem Génie du Christianisme die Existenz Gottes. (note XI. Oeuvr. II, 572.) — Die Lehre der Philosophen aller Zeiten und aller Länder, heißt es an einer anderen Stelle, stützt die Tradition. Als Beispiele werden Platon, Aristoteles, Seneca, die heiligen Kirchenväter, Pascal, Grotius und Arnauld genannt. (I, 1, 4. Oeuvr. II, 19.) — Wir erwähnten bereits, daß Chateaubriand im Kapitel über die Erbsünde (Constitution primitive de l'homme. Nouvelle preuve du péché originel. I, 3, 3. Oeuvr. II, 64—68) mit Pascal die Anschauung teilt — so verschieden auch die Argumentierung ist — daß ein tiefer Zusammenhang besteht zwischen der Erbsünde und der Menschennatur, wie sie jetzt in die Erscheinung tritt, und er zitiert (p. 64) das Fragment aus den Pensées: „Le noeud de notre condition . . . prend ses retours et ses replis dans cet abîme, de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme." — Chateaubriand glaubt gänzlich mit Pascal darin übereinzustimmen, daß nur das Christentum das Problem des Menschen erklärt: „Vous n'ignorez pas que ma folie est de voir Jésus-Christ partout, comme madame de Staël la perfectibilité. J'ai le malheur de croire, avec Pascal, que la religion chrétienne a seule exprimé le problème de l'homme. Vous voyez que je commence par me mettre à l'abri sous un grand

nom afin que vous épargniez un peu mes idées étroites et ma superstition antiphilosophique." (Lettre à Fontanes, 22 déc. 1800. Corr. gén. I, 24.)

Der Mensch Pascal, seine geistige Entwicklung, mit diesem Thema setzt das Hauptkapitel über Pascal ein (III, 2, 6. Oeuvr. II, 313—318). Chateaubriand zählt auf Pascals naturwissenschaftliche Leistungen, sein Hinwenden zur Religion, als er die Nichtigkeit der Wissenschaften erkannt hatte, die Begründung der neuen Prosa durch ihn, seine Vorbildlichkeit in ironischer und streng logischer Darstellung, die Lösung eines schwierigen geometrischen Problems während seiner Krankheit, und schließlich den Entwurf der Pensées. — Um Pascal als geistige Person zu erfassen, gehört auch, ihn innerhalb seines großen Jahrhunderts zu sehen. Chateaubriand wendet sich gegen eine mechanische Fortschrittsgläubigkeit, die dem philosophischen 18. Jahrhundert den Vorrang geben will über das Jahrhundert Ludwigs XIV. Er wendet sich gegen die Meinung, das 18. Jahrhundert sei darum höher zu werten als das enge, begrenzte 17., weil es geöffnet gewesen sei für neu einströmende geistige Richtungen. Er wendet sich dagegen, daß die Aufklärer die Zeit Ludwigs XIV. entweder als einseitig durch das Gefühl oder als einseitig durch den Verstand bestimmt erklärten. Dem gegenüber vertritt Chateaubriand, daß das klassische Jahrhundert gerade um die ganze Fülle der Dinge des Geistes gewußt habe, das beweise Pascal. „Quels rapports moraux, politiques ou religieux se sont dérobés à Pascal? quel côté de choses n'a-t-il point saisi?" (p. 315.) Seine Zeichnung des Menschen vor allem verrät, daß er alles andere als ein „foible p e n s e u r" war. Chateaubriand greift einige Interessengebiete Pascals heraus, um seine Universalität aufzuzeigen: Er widmete sich der Jugenderziehung (p. 316). Er schrieb über die Relativität der Gesetzgebung, Chateaubriand zitiert das entsprechende Fragment der Pensées (p. 315). Er beschäftigte sich mit Politik, indem er der Frage nach der ersten Besitzergreifung auf der Erde nachging, seine Antwort ist weit prägnanter als die Rousseaus, der zweifellos hierbei unter Pascals Einfluß stand. „Une des choses les plus fortes que Rousseau ait hasardées en politique se lit dans le D i s c o u r s s u r l ' i n é g a l i t é d e s c o n d i t i o n s: «Le premier, dit-il, qui, ayant clos un terrain, s'avisa de dire: C e c i e s t à m o i, fut le vrai fondateur de la société civile.» Or, c'est presque mot pour mot l'effrayante idée que le solitaire de Port-Royal exprime avec une toute autre énergie: «Ce chien e s t à m o i, disoient ces pauvres enfants; c'est ma place au soleil: voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre.»" Chateaubriand erkennt an diesem Ausspruch die Möglichkeiten, die in Pascals scharfem Geiste lagen, Kräfte, die mit Urgewalt hätten niederreißen, zu Katastrophen führen können. Aber, auch das begreift Chateaubriand, Pascal war Christ, und das bewahrte ihn vor einer Hemmungslosigkeit, vor einem Absolutsetzen seines Geistes, die formende, ausgleichende Macht des Christentums gereichte ihm zum Segen. An keiner anderen Stelle des Génie du Christianisme ist Chateaubriand Pascals Sein mehr gerecht geworden als da, wo er sieht, daß Pascal dem Christentum seine geistige Existenz verdankt. „Et voilà une de ces pensées qui font trembler pour Pascal. Quel ne fût point devenu ce grand

homme s'il n'avoit été chrétien! Quel frein adorable que cette religion qui, sans nous empêcher de jeter de vastes regards autour de nous, nous empêche de nous précipiter dans le gouffre!" (p. 315.) — Chateaubriand gesteht dem 18. Jahrhundert nur insofern eine Überlegenheit gegenüber dem 17. zu, als es Fortschritte in den Naturwissenschaften machte. Die Großen, Pascal, Bossuet, Fénelon, sahen besser als die Gegenwart die Natur der Dinge, daher ihr Mißtrauen gegen alle unerprobten Neuerungen, z. B. die liberalen Anschauungen. Sie durchdrangen die Dinge, sahen tief hinein, erkannten damit aber auch die Gefahren. Sie stürzten sich nicht in Tagesmeinungen, weil sie darüber standen. Gerade Pascal hatte die Weisheit des echten Philosophen. Chateaubriand führt das Fragment an, worin Pascal über die beiden Extreme der Erkenntnis spricht: die natürliche Unwissenheit des Kindes und die Einsicht des Weisen, daß er nichts weiß, dazwischen das Halbwissen, das den Lauf der Welt nur stört. (p. 316 f.) Auch an einer anderen Stelle hatte Chateaubriand auf diese Pensée angespielt: „Selon ce grand homme (Bacon), il est prouvé »qu'une légère teinture de philosophie peut conduire à méconnaître l'essence première, mais, qu'un savoir plus plein mène l'homme à Dieu.» (De Aug. scient., lib. V.) Si cette idée est véritable, qu'elle est terrible! car pour un seul génie capable d'arriver à cette plénitude de savoir demandée par Bacon, et où, selon Pascal, on se rencontre dans une autre ignorance, que d'esprits médiocres n'y parviendront jamais et resteront dans ces nuages de la science qui cachent la Divinité!" (III, 2, 1. Oeuvr. II, 297 f.) — Pascal ist also untrennbar vom Glauben an Gott, an Jesus-Christus, ja, dadurch wird erst eigentlich sein geistiger Ort sichergestellt. Dieser Sachverhalt wird immer wieder im Génie du Christianisme umschrieben, das hat Chateaubriand mit klarem, sicherem Blick geschaut.

Wegen einer Seite seines Wesens, wegen seiner Schwermut, hebt Chateaubriand Pascal (zusammen mit einigen anderen) aus der Reihe der Schriftsteller des 17. Jahrhunderts heraus. „Nous avons remarqué qu'à l'exception de Pascal, de Bossuet, de Massillon, de La Fontaine, les écrivains du siècle de Louis XIV, faute d'avoir assez vécu dans la retraite, ont ignoré cette espèce de sentiment mélancolique dont on fait aujourd'hui un si étrange abus." (III, 4, 4. Oeuvr. II, 344 f.) Er ist für ihn ein „Urbild von Schwermut", wie Schwermut ein Zug ist, der dem Christentum ganz besonders eignet[1]): „Toutes ces diverses puissances du malheur, de la religion, des souvenirs, des moeurs, des scènes de la nature, se réunirent pour faire du génie chrétien le génie même de la mélancolie. Il me paraît donc inutile d'avoir recours aux barbares du Nord pour expliquer le caractère de tristesse que madame de Staël trouve particulièrement dans la littérature anglaise et germanique, et qui pourtant n'est pas moins remarquable chez les maîtres de l'école française. Ni l'Angleterre, ni l'Allemagne n'a produit Pascal et Bossuet, ces deux grands modèles de la mélancolie en sentiments et en pensées."

[1]) Im Brief an Fontanes, 22. Dez. 1800, (Corr. gén. I, 39) spricht er von der „mélancolie des idées religieuses".

(Lettre à Fontanes, 22 déc. 1800. Corr. gén. I, 33 f.) Zu der Vorstellung des „melancholischen Pascal" paßt, daß vor allem die Schilderung des menschlichen Nichts in den Pensées — ein Fragment, das die kleine Ausgabe von Port-Royal ausgelassen haben soll trotz des hervorragenden Stils[2]) — auf Chateaubriand Eindruck macht, und daß er sie höher wertet als die von Pascal inspirierte Stelle La Bruyères: „Le dernier acte est toujours sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste. On jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais." Dieses Pascal-Fragment interpretiert Chateaubriand so: „Comme le dernier mot est effrayant! On voit d'abord la comédie, et puis la terre, et puis l'éternité. La négligence avec laquelle la phrase est jetée montre tout le peu de valeur de la vie. Quelle amère indifférence dans cette courte et froide histoire de l'homme." (III, 2, 5. Oeuvr. II, 311 f. und note 1, p. 312.) — Wie ist diese Schwermut zu verstehen? — Immer wieder kreist Chateaubriand um den Menschen. So setzen ihn bei der Lektüre der Pensées die Kapitel über die Natur des Menschen am meisten in Erstaunen. Die Darstellung erscheint ihm besonders bemerkenswert wegen der Traurigkeit und Unermeßlichkeit der Gefühle Pascals. „Il est difficile de ne pas rester confondu d'étonnement lorsqu'en ouvrant les Pensées du philosophe chrétien on tombe sur les six chapitres où il traite de la nature de l'homme. Les sentiments de Pascal sont remarquables surtout par la profondeur de leur tristesse et par je ne sais quelle immensité: on est suspendu au milieu de ces sentiments comme dans l'infini." (III, 2, 6. Oeuvr. II, 313 f.) „En dérobant à ce rare génie (Pascal) la misère de l'homme, nous n'avons pas su comme lui en apercevoir la grandeur. (III, 2, 6. Oeuvr. II, 315 f.) Chateaubriand sieht und anerkennt also bei Pascal nur die Darstellung des „néant", der „tristesse", der „misère" des Menschen. Damit entgeht ihm ein Dreifaches, das in den Pensées einen wichtigen Raum einnimmt. Erstens: Bei Pascal ist die grandeur von der misère nicht zu trennen, beide zusammen machen erst die Natur des Menschen aus. So sehr daher Chateaubriand die Kapitel über den Menschen herausstellt, er verrät mit dem zuletzt angeführten Ausspruch, daß er Pascals Gedanken über den Menschen falsch beachtet. Ein zweites übersieht er, auch das zeigt das letzte Zitat, nämlich, daß Pascals eigenes Menschentum von der grandeur her erst ihr eigentliches Licht empfängt. Von der grandeur kann Pascal erst sprechen, nachdem er in seiner Bekehrungsnacht die Wirklichkeit dessen erfahren hatte, der den Menschen zur Größe, d. h. in die Ordnung Jesu-Christi, den ordo caritatis, emporhebt. Ein drittes wird klar an diesem Wort im Génie du Christianisme. Wenn Pascal von néant, tristesse und misère spricht, so tut er es in einem seinsmäßigen Sinne: Er meint die Not der durch die Sünde verunstalteten Menschennatur — Begriffe, auf die, so sahen wir, bei Pascal sofort die Ergänzung durch die grandeur folgt, ein auch wieder existentiell als Größe des von Gott angerührten und zu ihm

[2]) L. Brunschvicg hat es als fr. 210 aufgenommen. Nach der Konkordanz-Tabelle in seiner Ausgabe soll es in der Ausgabe von Port-Royal unter XXIX, 44 stehen.

emporgehobenen Menschen gemeinter Begriff. Chateaubriand lehnt die Ergänzung ausdrücklich ab. Ohne sie bedeuten die drei Worte aber nichts anderes wie Schmerzlichkeit, hervorgegangen aus der Einengung des über die ihm gezogenen Grenzen, das ihm gesetzte Maß ins Unendliche strebenden Menschen. Für die Richtigkeit dieser Deutung spricht das Ganze des Génie du Christianisme. Sollte Chateaubriand, wenn er Pascal „le modèle de la mélancolie" nennt, an den ennui Pascals gedacht haben? Ennui ist bei Pascal die Leere, das Ungenügen, die Verzweiflung des Menschen, der, nur von der Naturordnung her Erkenntnisse erhoffend, in völliger Ungewißheit über die Zusammenhänge der Dinge und das Sein des Menschen bleibt. Der ennui ist also der untersten Stufe, dem ordre de la nature, zugeordnet. Hätte Chateaubriand das Wort von der Schwermut Pascals hierauf bezogen, würde er ihm gar nicht gerecht, weil sich in den Aussagen über die Naturordnung nur ein Teil von Pascals Denken widerspiegelt, keineswegs der ganze Mensch von hieraus zu interpretieren ist. Ich glaube nicht, daß Chateaubriand auf den ennui Pascals Bezug genommen hat. Vielmehr wird er für ihn der Schwermütige, weil er in einer so unvergleichbaren, eindringlichen Art immer wieder von der misère des Menschen spricht. Misère bedeutet aber für Chateaubriand: Wissen um die Schmerzlichkeit eines Menschen, dessen Höhenflug zum infini immer wieder zunichte wird durch die Grenzen seines Menschentums. — Jedes Urteil über einen anderen ist relativ, trägt das Mal des eigenen Denkens und Seins [3]), Voraussetzungslosigkeit auch in einer einfachen Aussage über einen anderen ist eine Utopie. Über diese allgemeine Tatsache geht Chateaubriand aber noch hinaus, indem er seine eigene Anschauung in Pascal hineininterpretiert. Wir können aus den betreffenden Stellen im Génie du Christianisme nichts darüber erfahren, wie Pascal war, aber wohl sehr vieles darüber, wie Chateaubriand Pascal sah. Und da werden wir sagen müssen: Er sah in ihm einen anderen Chateaubriand.

Das wird noch deutlicher, wenn wir Chateaubriands viel zitiertes Urteil über die Pensées berücksichtigen, daß sie „tiennent autant du dieu que de l'homme". (III, 2, 6. Oeuvr. II, 313.) An dieser Formulierung fällt sofort der Ausdruck „du dieu" auf, wo wohl „de Dieu" zu erwarten gewesen wäre. Ich glaube nicht, daß wir Chateaubriand Unrecht tun, wenn wir, aus dem Génie du Christianisme als Ganzem folgernd, so deuten: Chateaubriand meint hier nicht den personalen, transzendenten Gott des Christentums, der auch der Gott Pascals war, dann hätte er gesagt: de Dieu. Vielmehr müssen wir fast schließen, als unterschiebe er Pascal seinen eigenen Gott, das „Göttliche", ein zwar unendliches, aber doch dem Menschen immanentes Wesen [4]). Hier, wo Chateaubriand an entscheidender Stelle über Pascal spricht, zeigt sich die Verschiedenheit der Voraussetzungen.

[3]) Chateaubriand selbst hat einmal gesagt: „On ne peint bien que son propre coeur, en l'attribuant à un autre." (II, 1, 3. Oeuvr. II, 151.)

[4]) vgl. V. Giraud, Le christianisme de Chateaubriand. II, 285: „Son romantisme lui fait préférer une foi plus inquiète, plus troublée, — la sienne sans doute, — celle que, par une hardie transposition, il n'hésitera pas à prêter à Pascal."

Chateaubriand nennt sich im Génie du Christianisme — hiervon gingen wir aus — den Fortsetzer und Vollender der Pensées [5]). Wir können jetzt, zusammenfassend, zu dieser Behauptung Stellung nehmen. An manchen Punkten lassen sich Vergleiche anstellen, Ähnlichkeiten aufweisen: Beide Werke sind als Folge einer Konversion entstanden, beide sind Kampfschriften gegen einen philosophischen Zeitgeist, in beiden ist „coeur" ein wichtiger Begriff. Eine restlose Übereinstimmung besteht im Ansatz. Aber sogleich scheiden sich die Wege. In den Pensées geht ein Trennungsstrich, bewußt und entschieden von Pascal gezogen, zwischen dem im Menschen kulminierenden neuen Denken und dem alten christlichen in Jesus-Christus gipfelnden Geist. Zu dessen Wahrheit und Wirklichkeit führt Pascal die Menschen seiner Zeit hinauf, ihre skeptischen Einwände berücksichtigend und ad absurdum führend. — Im Génie du Christianisme will Chateaubriand einer Zeit, die in der französischen Revolution die Selbständigkeit, das Auf-sich-gestellt-sein des Menschen — das ist der Inhalt der christentumsfeindlichen Aufklärung — bis zu letzten möglichen Folgen des Ungeistes, des Materialismus, der häßlichsten Entartung getrieben sah, die ethischen und ästhetischen Werte des Christentums entgegenstellen. Dabei merkt er aber nicht, daß er selbst nicht frei ist vom Denken und Werten in einem aus der Hierarchie der Ordnungen herausgelösten Geist, daß er das Christentum und die es konstituierenden Begriffe einbezieht in den Kreis, dessen Mittelpunkt der Mensch ist. So ist er gar nicht fähig zu einem Hier und Dort, zu einer Scheidung. — In seiner Konversion wendet er sich zwar entschieden ab von der christentumsfeindlichen Aufklärerhaltung seiner Reifejahre, aber er zieht nicht Folgerungen von der Unbedingtheit Pascals aus seinem neu gewonnenen Christentum, sodaß sein ganzes Leben ausschließlich von seinem Christenglauben her zu deuten wäre, vielmehr gibt er sein anthropozentrisches Denken nicht preis, sondern vermischt es mit dem neuen religiösen Bewußtsein. — Wenn daher Chateaubriand vom Christen Pascal spricht, so sind solche Äußerungen mit einiger Vorsicht aufzunehmen, weil ja das Wort „Christentum" bei beiden nicht den gleichen Inhalt hat. Trotzdem ist es durchaus möglich, — ein Geist wie der Chateaubriands läßt eine solche Möglichkeit zu, — daß er über alle Ich- und Menschenbezogenheit hinaus, die dem Begriff „Christentum" sonst im Génie du Christianisme anhaftet, doch kraft seiner dichterischen Intuition ein adäquates Urteil über Pascal gefällt hat, wenn er dessen geistige Existenz als durch das Christentum bestimmt erkannte, Christentum in dem vollen Sinne, den das Wort bei Pascal hat, als Lehre Jesu-Christi, mit Jesus-Christus als unverrückbarem Mittelpunkt. Wir können für den Einzelfall eine solche Möglichkeit annehmen. Beweisen können wir weder diese Anschauung noch ihr Gegenteil. — Allgemein werden wir den Unterschied zwischen den Pensées und dem Génie du Christia-

[5]) III, 2, 6. Oeuvr. II, 317. — IV, 6, 13. Oeuvr. II, 539. — In diesen Zusammenhang gehören auch in etwa noch zwei Stellen aus der Défense du Génie du Christianisme (Oeuvr. II, 700 f. und 710), worin Chateaubriand sich ausdrücklich auf Pascal beruft, um die Art seiner Verteidigung zu rechtfertigen.

nisme so formulieren müssen: Alles, was Pascal zur Rechtfertigung und zur Verherrlichung des Christentums sagt, ist durchleuchtet von der Glorie Jesu-Christi. Alles, was Chateaubriand zur Rechtfertigung und zum Lob des Christentums sagt, steht im eigenen Licht, im Licht des um sich selbst kreisenden Menschen. So wird klar, daß Chateaubriand den Anspruch nicht erfüllt, der Fortsetzer und Vollender Pascals zu sein [6]), denn der eine, Pascal, ist orientiert, mit restloser Unbedingtheit, am Schöpfer, der andere, Chateaubriand, mit demselben Nachdruck, am Geschöpf.

3. Reisebeschreibungen und literarische Abhandlungen der Frühzeit.

In diesem Abschnitt fasse ich die kleineren Schriften und Briefe Chateaubriands zusammen, deren Veröffentlichung zwischen das Erscheinen des Génie du Christianisme (1801) und das der Martyrs (1809) fällt.

In mancher Hinsicht ist Chateaubriands Haltung unverändert geblieben, z. B. in der entschiedenen Stellungnahme gegen den christentumsfeindlichen Philosophengeist. In diesem Punkt läßt sich also auch für die Zeit zwischen 1801 und 1809 eine Gemeinsamkeit mit Pascal feststellen. Gegen die Philosophen, „ces premiers auteurs de nos maux" (Mélanges littéraires. Oeuvr. VI, 529), die „bâtissoient l'Encyclopédie et démolissoient la France" (Mélanges littéraires. Oeuvr. VI, 541), und für die alle Sophistereien überwindende Kirche: „Malgré les prédictions des oracles du siècle, malgré les progrès de l'esprit humain, l'Eglise croît et se perpétue, selon l'oracle bien plus certain de celui qui l'a fondée: et quels que soient les orages qui peuvent encore l'assiéger, elle triomphera des lumières des sophistes, comme elle a triomphé des ténèbres des barbares." (Mélanges littéraires. Oeuvr. VI, 475.) Chateaubriand spricht von der Kirche — wir sehen, wie er die Umrisse schärfer zieht, konkreter wird und damit Pascal verwandter als im Génie du Christianisme.

An seiner Abkehr von Rousseau merken wir, wie Chateaubriand, wenn auch ganz allmählich, von seiner eigenen „philosophischen" Vergangenheit fortrückt. „Si les vertus sont des émanations du Tout-Puissant, si elles sont nécessairement plus nombreuses dans l'ordre social que dans l'ordre naturel, l'état de société, qui nous rapproche le plus de la Divinité, est donc un état plus sublime que celui de nature." (Mél. litt.

---

[6]) vgl. die scharfen Urteile von Viatte und Amoudru: „Il (Chat.) n'avait guère les qualités voulues pour reprendre la succession des Bossuet et des Pascal." (A. Viatte, Le catholicisme chez les romantiques. Paris Boccard, 1922. p. 27.) — „Chat. a reconnu Pascal pour un de ses maîtres. Mais est-il apte à le compendre? J'en doute. La misère et la félicité du chretien ne sont pour lui que des thèmes à déclamation et non pas sujet d'expériences. Il les célèbre comme il chantait le mariage chrétien dans les bras de Mme de Beaumont." (B. Amoudru, Des „pascalins" au „pascalisants". La vie pothume des Pensées. Paris, Bloud et Gay, 1936. p. 80.)

Oeuvr. VI, 564.)[1]) Ohne daß hier der Name genannt ist, muß man diesen Ausspruch als eine Spitze gegen Rousseau und gegen seine eigenen früheren von Rousseau beeinflußten Urteile zugunsten des Naturzustandes ansehen.

Die Stellung des Menschen im Kosmos ist auch für diese Periode ein Vergleichspunkt mit Pascal. Hier ist zum großen Teil dasselbe festzustellen wie bei der Behandlung des Génie du Christianisme. Wiederum erfährt der Mensch in der Einsamkeit der Natur eine Daseinssteigerung, indem er das schauererregende Unendliche, d. h. bei Chateaubriand das Religiöse, in seinen Lebensbereich einbezieht. „Frappé de l'étendue de ce réservoir des eaux, l'imagination s'accroît avec l'espace: selon l'instinct commun de tous les hommes, les Indiens ont attribué la formation de cet immense bassin à la même puissance qui arrondit la voûte du firmament; ils ont ajouté à l'admiration qu'inspire la vue du lac Supérieur la solennité des idées religieuses." (Voyage en Amérique. Oeuvr. VI, 72.)[2]) Es braucht hier nicht wiederholt zu werden, inwiefern diese Auffassung von der Pascals abweicht.

Im Gegensatz zu Pascal steht Chateaubriand auch hier wieder mit seinen Klagen über das Elend, die Schmerzlichkeit des Menschen. „. . . la seule chose que l'homme ait de grand en soi-même, je veux dire la douleur." (Mél. litt. Oeuvr. VI, 375.) — „Tu vis, donc tu souffres: voilà l'homme." (Voyage en Amérique. Oeuvr. VI, 77.) — „Le chagrin est mon élément: je ne me retrouve que quand je suis malheureux." (Lettre à Joubert, sept. 1803. Corr. gén. I, 126.)[3]) — An das bei Pascal in einem ganz anderen Sinne vorkommende Gegensatzpaar grandeur et misère de l'homme erinnert — freilich nur formal — die Antithese Größe-Nichts oder Größe-Vergänglichkeit. Besonders in der „Reise nach Italien" hat Chateaubriand die Vergänglichkeit des Menschen und aller Dinge tief empfunden. „Nous sommes avertis à chaque pas de notre néant." (Voyage en Italie. (Oeuvr. VI, 313.) — „A ces diverses pensées se mêloit une voix intérieure qui me répétoit ce qu'on a cent fois écrit sur la vanité des choses humaines." (Voyage en Italie. Oeuvr. VI, 315.)[4]) In Pascals Denken ist ein Begriff wie das „menschliche Nichts" nicht gut vorstellbar, weil Pascal erfüllt es von dem Wissen um die Größe des zu Gott, emporgehobenen Menschen. Dagegen für Chateaubriand wird in Italien der Anblick der Trümmer aus einer großen Zeit der Anlaß, an der Begrenztheit und Vergänglichkeit des Menschen zu leiden — Empfindungen, die nichts zu tun haben mit der von Pascal als seinsmäßig geschauten misère des von Gott durch die Sünde getrennten Menschen.

---

[1]) Ähnlich äußert Chateaubriand sich später (Analyse raisonnée de l'histoire de France. Oeuvr. X, 105): „C'est une grande erreur que d'attribuer l'innocence à l'état sauvage; tous les appétits de la nature se développent sans contrôle dans cet état: la civilisation seule enseigne les qualités morales."

[2]) Andere Beispiele: Voyage en Amérique. Oeuvr. VI, 76 f.; 95 f. — Lettre à Mme de Custine, 23 nov. 1804. Corr. gén. I, 205.

[3]) Andere Beispiele: Mél. litt. Oeuvr. VI, 404; 452; 473; 378.

[4]) Andere Beispiele: Voyage en Italie. Oeuvr. VI, 292 f.; 311. — Voyage en Amerique. Oeuvr. VI, 139. — Mél. litt. Oeuvr. VI, 459; 549; 558.

Die Zeit von 1801 bis 1809 ist darum für Chateaubriand bedeutungsvoll, weil sie ihm Erkenntnisse bringt, durch die er anfängt, langsam über die frühere Anschauung hinauszuwachsen. In Italien, angesichts der Fülle antiker Kunstwerke, wird Chateaubriand, dem immer die Schönheit Höchstes war [5]), seine frühere Wertung im Génie du Christianisme fraglich. Die Überlegenheit der modernen, vom Christentum inspirierten Kunst über die antike, heidnische, hatte er zu einer Zeit vertreten, wo er noch kein ägyptisches, griechisches oder römisches Kunstwerk gesehen hatte. „Ce que j'ai dit des arts dans le Génie du Christianisme est étriqué et souvent faux. A cette époque je n'avois vu ni l'Italie, ni la Grèce, ni l'Egypte." (Voyage en Italie. Oeuvr. VI, 296, note 1.) Wir sind nicht berechtigt, aus der Tatsache, daß Chateaubriand von den Ergebnissen seiner Wertung nach ästhetischen Blickpunkten abrückt, zu folgern, daß er diese ganze Art zu urteilen verwirft. Festzustellen ist nur, daß hiermit ein Grundpfeiler des Génie du Christianisme einstürzt und dadurch eines von den Momenten wegfällt, das trennend, einen Gegensatz aufrichtend, zwischen Chateaubriand und Pascal stand. — Wichtiger, weil eindeutiger, ist die veränderte Stellungnahme zur Natur. Schon im Voyage en Amérique geht Chateaubriand in einer späteren Überarbeitung gegen die Naturverherrlichung seiner Frühzeit an: „Est-ce sur le front de l'homme de la société, ou sur le mien, qu'est gravé le sceau immortel de notre origine? . . . Doutez de l'existence de Dieu, ou adorez-le sous des formes superstitieuses: moi j'irai errant dans mes solitudes; pas un seul battement de mon coeur ne sera comprimé, pas une seule de mes pensées ne sera enchaînée; je serai libre comme la nature; je ne reconnaîtrai de souverain que celui qui alluma la flamme des soleils et qui d'un seul coup de sa main fit rouler tous les mondes." Dazu kam später die Anmerkung: „Je laisse toutes ces choses de la jeunesse: on voudra bien les pardonner." (Voyage en Amérique. Oeuvr. VI, 75.) Noch weit deutlicher ist eine Stelle aus einem Brief an Fontanes vom 10. Januar 1804 (Corr. gén. I, 166 f.): „Aujourd'hui je m'aperçois que je suis beaucoup moins sensible à ces charmes de la nature; je doute que le cataracte de Niagara me causât la même admiration qu'autrefois. Quand on est très jeune, la nature muette parle beaucoup; il y a surabondance dans l'homme; tout son avenir est devant lui . . ., il espère communiquer ses sensations au monde, et il se nourrit de mille chimères. Mais, dans un âge avancé, lorsque la perspective que nous avions devant nous passe derrière, que nous sommes détrompés sur une foule d'illusions, alors la nature seule devient plus froide et moins parlante, les jardins parlent peu. Pour que cette nature nous intéresse encore, il faut qu'il s'y attache de souvenirs de la société: nous nous suffisons moins à nous-mêmes; la solitude absolue nous pèse, et nous avons besoin de ces conversations qui se font le soir entre les amis." In dieser Briefstelle erkennt Chateaubriand es als eine Begleiterscheinung

[5]) Im Voyage en Italie (Oeuvr. VI, 288) haben wir dafür ein Zeugnis: „Jésus-Christ étoit-il le plus beau des Hommes, ou étoit-il laid? Les Pères grecs et les Pères latins se sont partagés d'opinions: je tiens pour la beauté."

der Jugend und damit als etwas Vorübergehendes, wenn ein Mensch von der leblosen Natur Offenbarungen erhalten will. Er erkennt auch, daß diese vermeintliche Einsicht kein tatsächliches, objektives Wissen der Dinge ist, sondern daß seine eigene überschäumende Persönlichkeit sich in die Natur hineinprojiziert, es sich also nur um eine Erweiterung des Ichs durch eine neue Erlebnismöglichkeit, nicht aber um eine echte Erfahrung, um ein wirkliches Erkennen handelt. Er erkennt, daß die nur vom Menschen erfüllte, stumme Materie doch nicht genügen kann. Abgesehen von der Lösung, die er im gesellschaftlichen Leben gefunden zu haben glaubt, greift Chateaubriand mit dieser Einsicht eine Grundhaltung des Génie du Christianisme an, worin er gerade betont dafür eintrat, daß die Natur als Nur-Natur dem Menschen die höchsten Erkenntnisse, besonders über die Gottheit, vermittelt. Wodurch ist diese Wendung in Chateaubriands Denken gekommen, für die ich nur dieses eine Beispiel gefunden habe? Wir haben keinen sicheren Anhaltspunkt für eine Antwort auf diese Frage. Die Möglichkeit besteht — mehr als eine Möglichkeit ist es nicht —, daß die Wendung vielleicht durch das Studium der Pensées erfolgt ist, die ja mit der Lehre von den drei ordines der ausgesprochene Gegensatz zu Chateaubriands Anschauung sind. Diese Vermutung liegt darum nahe, weil Chateaubriand sich in der Zeit nach dem Erscheinen des Génie du Christianisme noch weiter intensiv mit Pascal beschäftigt haben muß. Dafür zeugen neun Stellen (die verschiedenen im Voyage à Clermont als eine gerechnet) aus den Jahren 1801 bis 1809, worin er ihn erwähnt.

Da sind zunächst wieder eine Reihe von einfachen Zitaten, aus denen nichts anderes zu schließen ist, als daß Chateaubriand sich eingehend mit Pascal beschäftigt hat, da er ihn immer wieder als Autorität in allen möglichen Fragen heranzieht. Chateaubriand schreibt von Bonalds Anschauungen über die Scheidung: „le d i v o r c e . . . dont les dernières pages surtout sont un modèle de cette éloquence de pensées, bien supérieure à l'éloquence de mots, et qui soumet tout, comme le dit Pascal, par d r o i t d e p u i s s a n c e." (Mél. litt. Oeuvr. VI, 428.) — „La rivalité qui s'établit un moment entre P o r t - R o y a l et la S o c i é t é força cette dernière à veiller plus scrupuleusement sur sa morale, et les L e t t r e s p r o v i n c i a l e s achevèrent de la corriger." (Mél. litt. Oeuvr. VI, 437.) — „Les vertus de l'homme ont quelque chose de c o r p o r e l, si nous osons parler ainsi, que l'écrivain peut saisir; mais il y a dans les vertus du Christ un i n t e l l e c t u e l, une s p i r i t u a l i t é qui se dérobe à la m a t é r i a l i t é de nos expressions. C'est cette v é r i t é dont parle Pascal, si fine et si déliée que nos instruments grossiers ne peuvent la toucher sans e n é c a c h e r l a p o i n t e." Dazu Anmerkung 1: „Pensées de Pascal." (Mél. litt. Oeuvr. VI, 468 f.) — Chateaubriand sagt von der Vorstellungskraft (imagination): „Mariée au génie, elle a créé Homère et Milton, Bossuet et Pascal, Cicéron et Démosthène, Tacite et Montesquieu." (Mél. litt. Oeuvr. VI, 488.) — „Non seulement ils (les fleuves) sont eux-mêmes des g r a n d s c h e m i n s q u i m a r c h e n t, comme les appelle Pascal. . ." (Voyage en Italie. Oeuvr. VI, 273.)

Eine besondere Hochschätzung Pascals und Bedauern darüber, daß

er und andere von seinen Zeitgenossen verkannt wurde, spricht aus dem folgenden Wort Chateaubriands: „. . . Qu'on lise ce que La Bruyère et Voltaire ont dit eux-mêmes de la littérature de leur temps: pourroit-on croire qu'ils parlent de ces temps où vécurent Fénelon, Bossuet, Pascal, Boileau, Racine, Molière, La Fontaine, J.-J. Rousseau, Buffon et Montesquieu?" (Mél. litt. Oeuvr. VI, 429.)

Ganz entschieden bekennt Chateaubriand sich zu Pascal im Aufsatz über Young: „On retrouve quelquefois dans Young Sénèque et Lucain, mais jamais Job ni Pascal. Il n'est point l'homme de la douleur; il ne plaît point aux coeurs véritablement malheureux." (Mél. litt. Oeuvr. VI, 383.) Freilich ist das ein Bekenntnis zu einem Pascal-Chateaubriand, zu einem Pascal, der, selbst ein „Mensch der Schmerzen", einem anderen, der die Schmerzlichkeit des Lebens erfahren hat, etwas geben könne. Daß Chateaubriand weit davon entfernt ist, mit einem solchen Urteil Pascals existentieller Schau der misère de l'homme gerecht zu werden, sahen wir bereits früher. — In diesen Zusammenhang gehört auch eine Briefstelle, die deutlich macht, wie Chateaubriand in den Qualen seiner Schmerzlichkeit sich Pascal nahe fühlt: „Si je perds encore Mme de Beaumont, comme je le crains, je recevrai le dernier coup. Il ne me manquera donc rien, mon ami, pour être un s a g e, puisque j'ai aussi un peu d'étude! et pourtant, mon cher et jeune ami, je sens que dans cette hutte, où très certainement je finirai mes jours, je serai encore un fou, je serai encore tourmenté, agité. Mais je me console avec Pascal: «o n j e t t e u n p e u d e t e r r e s u r l a t ê t e, e t e n v o i l à p o u r j a m a i s!»" (Lettre à G. de Mussy, 31 août 1803. Corr. gén. I, 124 f.) Pascals Worte bekommen in diesem Zitat einen Ton von Weltverachtung, den sie ursprünglich nicht haben. Zudem spürt man die innere Unwahrhaftigkeit, wenn der mit allen Sinnen nach dem strömenden Leben greifende Chateaubriand mit schlecht gespielter Gleichgültigkeit vom Tode spricht.

Vom 2. bis 6. August 1805 machte Chateaubriand in Begleitung von M. und Mme de Fontanes eine Reise nach Clermont. Er berichtet darüber im Voyage à Clermont (Oeuvr. VI, 325—341.). Dieser Aufsatz beginnt mit dem Ausruf: „Me voici au berceau de Pascal et au tombeau de Massillon. Que de souvenirs!" (p. 325.) Nach der Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Stadt wieder die Erinnerung an den großen Sohn dieser Landschaft: „L'Auvergne a vu naître . . . Pascal . . ." (p. 334.) „Une province pour ne parler que des morts, dont le sang a donné Turenne à l'armée, L'Hospital à la magistrature et Pascal aux sciences et aux lettres, a prouvé qu'elle a une vertu supérieure." (p. 336.) Und dann die wichtigste Stelle: „C'est là (in einer Kapelle auf dem Puy-le-Dôme) que Pascal a fait les premiéres expériences sur la pesanteur de l'air[6]). Je me représentois ce puissant génie cherchant à découvrir sur ce sommet solitaire les secrets de la nature, qui devoient le conduire à la connoissance des mystères du Créateur de cette même nature. Pascal se fraya au

[6]) Tatsächlich hat Pascal die Versuche im Turm von St. Jacques de la Boucherie gemacht, in Clermont ließ er sie von seinem Schwager, M. Périer, machen. (Pascal, Oeuvres. II, 368; 439—447.) — vgl. auch E. Boutroux, Pascal. Paris (Hachette) 1912. p. 36.

moyen de la science le chemin à l'ignorance chrétienne; il commença par être un homme sublime pour apprendre à devenir un simple enfant." (p. 337.) Was bedeuten diese Sätze? „. . . cherchant à découvrir sur ce sommet solitaire les secrets de la nature, qui devoient le conduire à la connoissance de cette même nature." Hieraus könnte man fast schließen, daß Chateaubriand einen Gegensatz herausstellen will zwischen dem Naturwissenschaftler Pascal und dem Christen Pascal, wobei der Christ den Wissenschaftler verdrängte, ablöste. Hat ein solcher Gegensatz wirklich in Pascal bestanden? Nein, denn dagegen spricht die Tatsache, daß er nach seiner Bekehrung am 23. November 1654 sich noch mit mathematischen Fragen beschäftigte und noch ein schwieriges Problem löste. — Bei Pascal ist es so, daß er nach jener folgenschweren Nacht von der Höhe seines letzten ordo aus die niederen Ordnungen beurteilt, ihnen und dem, was sie zu leisten imstande sind, den richtigen Ort anweist, sie aber keinesfalls negiert. Sein Denken ist hierarchisch, und das bedeutet ja gerade, daß er alle Ordnungen einbezieht in das Ganze der geistigen Wirklichkeit, indem er eine durch die andere überhöht werden läßt. „Pascal se fraya au moyen de la science le chemin à l'ignorance chrétienne" — wenn das heißen soll: Die ignorance chrétienne erreichte er nur durch Preisgabe jeglicher wissenschaftlicher Betätigung, dann sieht Chateaubriands Pascal falsch. Ist es aber in dem Sinne einer hierarchisch gestaffelten Einheit gemeint, und zu dieser Annahme berechtigt der folgende Satz, dann hat Chateaubriand mit diesem Urteil etwas Entscheidendes über Pascal ausgesagt. „Il commença par être un homme sublime pour apprendre à devenir un simple enfant." „Ein Kind werden" bedeutet bei Pascal nicht das „sacrificium intellectus" bringen, nein, seine Konversion schließt gerade ein „Ja" zu allen Dingen, freilich zu jedem an seinem bestimmten Ort, ein. Wenn man bei Pascal von einem Kind-Werden spricht, kann das nur so gemeint sein, daß bei ihm mit aller Deutlichkeit zutage tritt, wie das den Menschen Prägende nicht in menschlicher Größe, in wissenschaftlichem Erkennen liegt, vielmehr, daß es die Kindschaft Gottes ist, — wie der Mensch letztlich zu definieren ist nicht von der Gnosis her, vielmehr durch die Fülle der caritas, die in der Gotteskindschaft ihren höchsten Ausdruck findet. — Hat Chateaubriand diese Seinsdeutung Pascals geben wollen? Wir können sie aus seinen Worten herauslesen, und jede andere Auffassung wäre, von Pascals Sein aus gesehen, unvollständig, wenn nicht unrichtig. Chateaubriand hätte dann mit diesen wenigen Sätzen ein Pascal-Bild gegeben, das über alles im Génie du Christianisme Gesagte weit hinausgeht, weil es Pascal in seiner geistigen und geistlichen Existenz — beide zusammen machen erst sein volles Sein aus — trifft.

4. Les Martyrs, L'Itinéraire de Paris à Jérusalem.

Die Martyrs sind eine Ergänzung zum Génie du Christianisme, da sie auf der gleichen Basis beruhen wie Chateaubriands Apologetik. Sie sind eine dichterische Umschreibung des Gedankens, daß das Christentum in ästhetischer und ethischer Hinsicht den anderen Kulten überlegen

ist [1]), aufgewiesen an der Gegenüberstellung der ausgehenden Antike und des jungen Christentums zur Zeit Diokletians. L'Itinéraire de Paris à Jérusalem enthält die Aufzeichnungen, die Chateaubriand sich auf einer Orientreise machte, diese Reise unternahm er, um das Material, die Lokaltöne zu den Martyrs zu bekommen. Aus der engen Verbindung der Martyrs mit dem Génie du Christianisme ergibt sich, daß bei der Gegenüberstellung von Chateaubriand und Pascal hier kaum Neues zu sagen, sondern im Wesentlichen nur das früher Besprochene mit anderen Beispielen zu belegen ist.

Auch in diesen beiden Werken ist die schmerzvolle Erkenntnis von der Vergänglichkeit, vom Nichts des Menschen wieder ein durchgehender Gedanke. „Tout passe, tout finit dans ce monde." (Itinéraire. Oeuvr. V, 194). „Les cendres du plus grand des Romains (Scipion l'Africain) me font vivement sentir notre petitesse." (Martyrs. Oeuvr. IV, 75.) [2]) Der Gegenpol, grandeur, fehlt nicht und kommt im Sinne von politischer Bedeutung, Macht vor. Ein Beispiel: Es ist von Griechenland die Rede: „L'esprit rempli de sa grandeur passée et de son abaissement actuel, je me retraçois le tableau qui venoit d'affliger mes yeux." (Itinéraire. Oeuvr. V, 214.) [3]) Wir sehen also, daß Chateaubriand in diesen beiden Werken, genau wie im Génie du Christianisme, um die grandeur und die misère, die bei Pascal eine so zentrale Stelle einnehmen, kreist, und daß er die beiden Begriffe in einem ganz anderen Sinne anwendet. Also auch hier besteht der schon früher aufgewiesene Unterschied zwischen Pascal der den Menschen als mittelbar, gesetzt, ansieht, und Chateaubriand, der den Menschen als unmittelbar, sich selbst setzend, und so sein eigener Mittelpunkt werdend, betrachtet.

In der unberührten Natur erlebt der Mensch die Unendlichkeit und erfährt die Nähe Gottes — dieser Gedanke ist im Itinéraire wiederzufinden. „L'Egypte m'a paru le plus beau pays de la terre: J'aime jusqu'aux déserts qui la bordent et qui ouvrent à l'imagination les champs de l'immensité." (Itinéraire. Oeuvr. V, 410.)[4]) Aber Chateaubriand fällt nicht vollständig in den Naturmystizismus des Génie du Christianisme zurück, von dem er — wie wir sahen — bereits in Rom abgerückt war. (vgl. den Brief an Fontanes, 10. Januar 1804. Corr. gén. I, 166 f.) Gerade im Itinéraire steht auch ein Beispiel dafür, daß die natura bruta keine Erkenntnisse vermitteln kann. Die Lösung des Itinéraire geht über die Briefstelle hinaus: Statt der Gesellschaft sieht Chateaubriand hier die Geschichte, die Zeugen einer großen Vergangenheit, als die Vermittler neuer Einsichten und Anregungen. Er schildert eine Nacht in Amerika und fährt dann fort: „J'aimois jusqu'à la voix de l'Iroquois, lorsqu'il élevoit un cri du sein des forêts, et qu'à la clarté des étoiles, dans le silence de la nature, il sembloit proclamer sa liberté sans bornes. Tout cela plaît à vingt ans, parce que la vie se suffit pour ainsi dire à elle-même, et

[1]) vgl. auch P. Moreau, Le romantisme. p. 38.
[2]) Andere Beispiele: Martyrs. Oeuvr. IV, 48; 51; 156. Itinéraire. Oeuvr. V, 226 f.; 259; 405.
[3]) vgl. auch Martyrs. Oeuvr. IV, 69.
[4]) vgl. auch Itinéraire. Oeuvr. V, 418.

qu'il y a dans la première jeunesse quelque chose d'inquiet et de vague qui nous porte incessamment aux chimères, ipsi sibi somnia fingunt; mais dans un âge plus mûr, l'esprit revient à des goûts plus solides: il veut surtout se nourrir des souvenirs et des exemples de l'histoire. Je dormirois alors volontiers au bord de l'Eurotas ou du Jourdain si les ombres héroïques des trois cents spartiates ou des douze fils de Jacob devoient visiter mon sommeil; mais je n'irois plus chercher une terre nouvelle qui n'a point été déchirée par le soc de la charrue: il me faut à présent de vieux déserts, qui me rendent à volonté les murs de Babylone ou les légions de Pharsale, grandiosa ossa! des champs dont les sillons m'instruisent et où je retrouve, homme que je suis, le sang, les larmes et les moeurs de l'homme." (Itinéraire. Oeuvr. V, 158.) Auf der einen Seite wendet sich Chateaubriand ab von der Haltung früherer Jahre, auf der anderen nimmt er eine Anschauung aus jener Zeit bewußt und betont auf, nämlich den Gedanken vom leidenden und unglücklichen Menschen. Das kommt auch an anderen Stellen zum Ausdruck: „Le véritable grand homme est surtout fait pour briller dans le malheur; il semble égaré dans le succès, et paroît comme étranger à la fortune." (Itinéraire. Oeuvr. V, 427.)[5] Der Unendlichkeitsdrang Chateaubriands wird besonders deutlich an einem Wort aus den Martyrs (Oeuvr. IV, 61): „Il faut à cette âme ardente (Jérôme) Rome ou le désert." Aber ein Zeugnis haben wir dafür, daß Chateaubriand auch einmal vom Menschen sprechen kann, ohne daß ihm das zum Anlaß wird, an seiner Natur zu leiden, schmerzvoll über sein Elend zu sprechen. „S'ils (die Heiligen im Himmel) voient nos passions à découvert, ils ignorent toutes fois par quel art tant d'éléments opposés sont confondus dans notre sein: Dieu, qui permet aux bienheureux de pénétrer les lois de l'univers, s'est réservé le merveilleux secret du coeur de l'homme." (Martyrs. Oeuvr. IV, 46.) In diesem einfachen Aufzeigen nähert sich Chateaubriand der seinsmäßigen Darstellung Pascals. Das gilt in noch stärkerem Maße von dem Hinweis, daß die christliche Religion die menschliche Natur kennt. (Martyrs. Oeuvr. IV, 60.) Hier decken sich Pascals und Chateaubriands Meinungen.

In einem Punkt bleibt Chateaubriand sich gleich, und hierin berührt er sich ganz stark mit Pascal: in der entschiedenen Abwehr eines philosophischen Geistes, der auflöst und zerstört. „Faites disparaître un esprit de sophisme qui ronge jusqu'aux entrailles de la société." (Martyrs. Oeuvr. IV, 244.)[6] Die Martyrs sind das dichterische Gegenstück zu Parnys Guerre des Dieux. (Le Génie du Christianisme war es in der Theorie.) Chateaubriand will unter anderem mit seinem Werk auch den Eindruck jenes Pamphletes verwischen, das nur Hohn und Spott gegen christliche Glaubenswahrheiten ist. — In den Martyrs erscheinen die Sophisten als Vertreter des destruktiven Denkens[7]. Aber Chateaubriand hat zweifellos auch an die Aufklärer des 18. Jahrhunderts gedacht,

---

[5] Andere Beispiele: Martyrs. Oeuvr. IV, 75; 105.
[6] vgl. auch Itinéraire. Oeuvr. V, 112.
[7] vgl. die Charakteristik der Sophisten. (Martyrs. Oeuvr. IV, 65.)

seine Argumente den Anschauungen dieser Zeit entnommen, z. B. wenn er einen Vertreter der Sophisten sagen läßt: „La raison commence son règne. . . . Un temps viendra que tous les hommes, soumis à la seule pensée, se conduiront par les clartés de l'esprit", (Martyrs. Oeuvr. IV, 222), oder wenn er den Dämon der falschen Weisheit („le démon de la fausse sagesse") den Vater des Atheismus nennt (Martyrs. Oeuvr. IV, 124.) Wer denkt da nicht an die Auswirkung des christentumsfeindlichen Philosophengeistes in der französischen Revolution![8]) — Voltaire, der Hauptvertreter der „fausse sagesse", soll durch die Martyrs widerlegt, zurückgewiesen werden. Das ist zwar nirgends ausdrücklich erklärt. Aber wir können es schließen aus Bemerkungen in den Anmerkungen, wo Chateaubriand sagt, daß er Worte Voltaires in seinem Werk verwandt hat, z. B. Anm. 4 zu p. 222. (Martyrs. Oeuvr. IV, 502.)

Die Martyrs sind, ebenso wie das Génie du Christianisme, eine Apologetik des Christentums. Der Grundgedanke, die Überlegenheit des Christentums über das antike Heidentum, wird immer wieder deutlich gemacht durch die Gegenüberstellung einzelner Szenen. Allgemein ist hierzu zu sagen, daß die Argumente gegen das Griechentum schwach und wenig überzeugend sind. Chateaubriand sieht die andere Seite so stark mit, daß er — ungewollt — durch die Wärme und Intensität seiner Darstellung für das wirbt, was er zurückweisen und widerlegen will[9]). Er kann den großen Eindruck, den die Reste der antiken Kultur auf seiner Griechenlandreise auf ihn machten, nicht verleugnen. Eine Ausnahme bildet nur die Verteidigungsrede des Christen Eudore vor Diokletian nach den Reden des Juppiter-Anhängers und des Sophisten (Martyrs. Oeuvr. IV, 223—228), sie ist eine überzeugende Werbung zugunsten des Christentums. Die große Wirkung wird allerdings etwas beeinträchtigt durch den allzu situationsbedingten Hinweis auf seine Schönheit und Moral. (p. 225.) — Allzu bürgerlich und daher wenig eindrucksvoll wirkt die Schilderung der christlichen Familie. — Manchmal sind es reine Gefühlsgründe, die bei der Wertung in die Waagschale fallen, z. B. wenn Chateaubriand den Vorrang der Liebe bei den Christen über die Liebe bei den Heiden beweisen will (Martyrs. Oeuvr. IV, 304—319), wenn er darauf hinweist, wie verschieden sich Demodocus und Eudore im Schmerz verhalten (Examen des objections rel. et mor. contre les Martyrs. Oeuvr. IV, 570). „Notre religion n'est-elle pas harmonie et amour?" (Martyrs. Oeuvr. IV, 39.) Ein solcher Ausruf faßt zusammen, ein wie großes Gewicht Chateaubriand auf die gefühlsmäßige Anerkennung der Religion legt.

Im Zusammenhang hiermit steht, daß das von ihm dargestellte Christentum ein ästhetisches und soziales Christentum ist[10]) — wie auch im Génie du Christianisme. „Elle est belle, cette religion! elle approche le coeur de la justice, elle apaise les folles amours. Celui qui la suit est

---

[8]) vgl. auch Martyrs. Oeuvr. IV, 219.
[9]) vgl. auch H. Le Savoureux, Chateaubriand. . . p. 55.
[10]) Diesen ästhetischen Katholizismus nennt A. Köhler u. a. als Beweis für die romantische Seite der Martyrs. (Quellenuntersuchungen zu Chateaubriands „Les Martyrs". Diss. Lpz. 1913, p. 25.)

toujours prêt à secourir le malheureux, comme un voisin généreux." (Martyrs. Oeuvr. IV, 118.) „Il y a deux choses qui revivent dans le coeur de l'homme à mesure qu'il avance dans la vie, la patrie et la religion. On a beau avoir oublié l'une et l'autre dans sa jeunesse, elles se présentent tôt ou tard à nous avec tous leurs charmes, et réveillent au fond de nos coeurs un amour justement dû à leur beauté." (Itinéraire. Oeuvr. V, 162 f.) [11] — Die praktisch geübte caritas ist nach Chateaubriand ein Zug, der das Christentum ganz besonders als die wahre Religion kennzeichnet. „Vous avez vu le christianisme pénétrer, à l'aide de la morale, chez les nations civilisées de l'Italie et de la Grèce; vous l'avez vu s'introduire par la charité au milieu des peuples barbares de la Gaule et de la Germanie." (Martyrs. Oeuvr. IV, 163.)[12] — Die Fragen, die sich aus diesen Zitaten ergeben, sind dieselben wie die aus den entsprechenden Stellen des Génie du Christianisme. Les Martyrs und L'Itinéraire de Paris à Jérusalem gehören durch die Gleichheit der Voraussetzung so eng zum Génie du Christianisme, daß hier über Chateaubriands Verhältnis zu Pascal genau dasselbe zu sagen wäre wie früher.

Einmal erwähnt Chateaubriand Pascal direkt. „Le maître du lieu venoit d'expirer: il étoit étendu sur sa natte; on l'en ôta bien vite pour me la donner: elle étoit encore tiède, et déjà tous les amis du mort avoint déserté la maison. Une espéce de valet qui restoit seul m'assura bien que son maître n'étoit pas mort de maladie contagieuse: je fis donc déployer ma couverture sur sa natte, je me couchai et m'endormis. D'autres dormiront à leur tour sur mon dernier lit, et ne penseront pas plus à moi que je ne pensois au Turc qui m'avoit cédé sa place: »On jette un peu de terre sur la tête, et en voilà pour jamais.«" Dazu in einer Anmerkung: „Pascal". (Itinéraire. Oeuvr. V, 241.) Dieses Zitat ist nur ein weiterer Beitrag zu dem Thema: Vergänglichkeit des Menschen bei Chateaubriand. Es enthält nichts Neues über das Verhältnis Chateaubriands zu Pascal. Wir sehen nur, daß Pascal in Chateaubriands Denken lebendig ist. Dasselbe gilt von einem Brief Chateaubriands an einen unbekannten Adressaten vom 25. Dezember 1813. Der Brief ist zum Teil als Exzerpt zitiert. „Il (Chateaubriand) voudrait aussi qu'on parlât d'Aristote avec plus de modération; c'est un aussi grand homme que Descartes et Pascal. »Seulement les Provinciales qui sont des chefs-d'œvre, n'ont pas précisément le mérite que vous leur attribuez: la grâce du style. Elles sont pleines du plus haut comique et rappellent quelquefois les meilleures scènes de Molière.«" (Corr. gén. V, 242.)

„La mort de Louis, si touchante, si vertueuse, si transquille, par où se termine l'histoire de Carthage, semble être un sacrifice de paix offert en expiation des fureurs, des passions et des crimes dont cette ville infortunée fut si logtemps le théâtre." (Itinéraire. Oeuvr. V, 461.) In diesem Wort aus dem Itinéraire klingt zum ersten Mal an, was in La Vie de Rancé ausgeführt ist: der Heilige, die Existenz des Heiligen in

---

[11] Andere Beispiele: Itinéraire. Oeuvr. V, 292; 326.

[12] Andere Beispiele: Martyrs. Oeuvr. IV, 176. — Itinéraire. Oeuvr. V, 171.

der Gesamtkirche, der Heilige hinübergreifend über die Zeiten und die Einzelschicksale. Damit scheint mir, weit stärker als mit dem Pascal-Zitat bewiesen, daß zwischen Chateaubriand und Pascal, für den Heiligkeit ein Schlüsselwort ist, zur Zeit der Martyrs und des Itinéraire Verbindungslinien gehen. Hier ist ein positiver Vergleichspunkt angedeutet, der bei der Besprechung von La vie de Rancé eingehender gewürdigt werden wird.

5. Historische und politische Schriften.

Bald nach dem Erscheinen des Itinéraire beginnt die Zeit, wo Chateaubriand in der Politik Frankreichs eine Rolle spielt, zum Teil dadurch, daß er wichtige diplomatische Posten innehat, zum Teil dadurch, daß er durch kleinere Broschüren in aktuelle Fragen eingreift (Parteinahme für die Bourbonen gegen Bonaparte), und wo er seine großen historischen Darstellungen veröffentlicht. Abgesehen davon, daß er ständig an den Mémoires d'Outre-Tombe weiterschreibt, arbeitet er in der Zeit von 1813 bis 1844 nur an einem literarischen Werk, dem Essai sur la Littérature angloise und der Übersetzung von Miltons Paradise lost. Pascal hat sich nie politisch betätigt. In den Pensées stehen kaum Bemerkungen zu politischen Fragen. Ob Chateaubriand Pascals Discours sur la condition des grands (Pascal. Oeuvr. IX, 359—375) gekannt hat, ist fraglich. Hieraus ergibt sich, daß in diesem Kapitel, trotzdem es etwa zwei Drittel von Chateaubriands Gesamtwerk behandelt, wenig zu sagen ist zu dem Thema Chateaubriand und Pascal. Es wird sich im Wesentlichen darum handeln, bereits Gesagtes durch weitere Beispiele neu zu bestätigen, einzelnes noch schärfer herauszustellen.

A. Dollinger sagt von dem Chateaubriand der Etudes historiques: „Surtout par sa façon de voir et de sentir, il est dans une large mesure un homme du XVIIIe siècle." [1]) Das wird man mit vielen Stellen belegen können, und es ist ein Beweis für den ungeheuren Einfluß der Aufklärer-Philosophen und besonders Voltaires. Aber es steht auch fest, daß Chateaubriand sich gegen den Geist dieser Philosophen gewandt hat, wie früher, so auch in dieser Periode. „On ne remplacera jamais les préceptes touchants de la religion par les lieux communs de la philosophie." (Autres fragments. Oeuvr. VIII, 612.) „Le XVIIIe siècle fut un siècle destructeur." (Polémique. Oeuvr. VII. 548.)[2]) — In den Etudes historiques kommt Chateaubriand zu einer Überwindung des Gegensatzes zwischen philosophischem und christlichem Geist, indem er glaubt, daß in seiner Zeit philosophische, religiöse und politische Wahrheit zusammenfallen. (Etudes historiques. Oeuvr. IX, 104.) Diese Harmonie kann höchstens als Endzustand für die Zukunft gedacht werden. Das ist kein Urteil über konkrete historische Geschehnisse der Vergangenheit und Gegenwart,

[1]) A. Dollinger. Les Etudes historiques de Chateaubriand. Paris (Les Belles-Lettres) 1932. p. 268.

[2]) Andere Beispiele: Essai sur la Littérature angloise. Oeuvr. XI, 518. — Lettre au rédacteur de la Revue Européenne, 15 déc. 1831. Zitiert: E. Biré, Les dernières années de Chateaubriand. . . p. 91.

sondern eine Utopie. Die Kampfstellung gegen den Philosophengeist hatte eine Entscheidung zur Voraussetzung, wie auch die Pensées auf einer Scheidung der Geister beruhen, aber mit dieser Harmonisierungstendenz, die nichts zu tun hat mit dem Warten des Christen auf die Befriedung der Schöpfung und mit dem früher einmal (p. 19, Anm. 18) erwähnten Streben des Menschen nach Einheit, entfernt Chateaubriand sich von Pascal.

Chateaubriands Ansicht, daß der Mensch durch das Erlebnis der Unendlichkeit eine Daseinssteigerung erfährt, und daß die Natur ihm Gefühle ästhetisch-religiöser Art eingibt, kann durch neue Beispiele wiederum bewiesen werden [3]). Aber auch die Gegenseite hierzu fehlt nicht, die Erkenntnis, — Pascal hatte die gleiche Einsicht, — daß der Naturzustand, die Materie, für den Bereich des Geistes nichts bedeutet. „. . . les lois de la matière, qui n'éclaircissent rien . . ." (Etudes historiques. Oeuvr. IX, 105.) Chateaubriands Wort vom „néant dans l'état de la nature" (Polémique. Oeuvr. VIII, 5) deckt sich fast mit Pascals Fragment über den ennui (fr. 131).

Wenn Chateaubriand auch einmal von einem sozialen Christentum spricht — „une religion de miséricorde et de charité" (Mél. polit. Oeuvr. VII, 413), — so bricht doch eine andere Auffassung von der Religion immer mehr durch: „Le vrai culte est celui qui explique le mieux la nature de la Divinité et de l'homme; par cette seule raison le christianisme est la religion véritable." (Etudes historiques. Oeuvr. IX, 114.) Chateaubriand würde sich mit diesem Wort Pascal nähern, wenn er statt „Divinité" „Dieu" gesagt hätte. Aber so ist doch der Abstand ziemlich groß. Stärker an Pascal erinnert: „A la clarté de ce système (du christianisme), les mystères de l'homme se dévoilent." (Etudes histor. Oeuvr. IX, 105.)[4]) — Nur das Christentum kann den Aufstieg der Menschheit bringen — dieser Gedanke steht hinter den Etudes historiques [5]).

Die Kritik hat auf Chateaubriands Freude am Vergleichen hingewiesen: „Le mode favori de Chateaubriand, celui dont il a tiré les plus beaux effets semble être la comparaison. . . . Ce goût des contrastes violents l'amène à exprimer souvent sa pensée sous forme d'antithèses." [6]) Diese von A. Dollinger nicht weiter motivierte, keineswegs nur rhetorische, sondern tief in Chateaubriand selbst gründende Eigenart tritt auch in den historischen und politischen Schriften wieder klar hervor. In den in diesem Kapitel zu behandelnden Werken wird der Gegensatz grandeur-misère aufgewiesen an politischen Ereignissen und historischen Persönlichkeiten. Die grandeur ist meistens dargestellt als politische Größe und Macht, die misère in dem allgemeinen Sinne von Not und Elend. Dazu erscheint die Vergänglichkeit und Flüchtigkeit des Ruhmes und der geschichtlichen Bedeutung. Auch die Antithese Napoleon, der Fremde, und die Bourbonen, die rechtmäßige Erbmonarchie, kommt öf-

[3]) z. B. Essai s. l. litt. angl. (Oeuvr. XI, 735.) — Polémique (Oeuvr. VII, 600.) — Fragments (Oeuvr. VIII, 536.)

[4]) vgl. auch Etudes historiques. Oeuvr. IX, 39.

[5]) passim, jedoch besonders Etudes historiques. Oeuvr. IX, 322 f.

[6]) A. Dollinger, Les Etudes historiques de Chateaubriand. . . p. 329 f.

ters vor. Das wird einen Grund darin haben, daß Chateaubriand von seinem 21. Jahre an (1789) bis zu seinem Tode der Zeuge ständig wechselnder politischer Bedeutung gewesen ist, und diese ungeheuren Gegensätze einen ganz besonderen Eindruck auf ihn machten, der sensibel wie kaum einer für Gegensätzlichkeit in den Erscheinungen der Dinge war. — Die Vermutung liegt nahe, daß Chateaubriand, wenn er durch alle seine Werke hindurch immer wieder um die Begriffe grandeur und misère kreist, irgendwie durch Pascals Termini angeregt wurde. (Für das Génie du Christianisme gab er es ja selbst zu.) Die neue Anwendung der beiden Worte in den historischen und politischen Schriften zeigt, wie Chateaubriand alle Möglichkeiten ergreift, die Begriffe, auf denen die Pensées beruhen, sich zu eigen macht, sodaß es scheint, er indentifiziere sich mit Pascal. Freilich ist das nur eine Schein-Identifizierung, da er die Worte völlig umdeutet. Ich bringe nur einige Beispiele, um zu zeigen, wie trotz der scheinbaren Gleichheit der Konzeption Chateaubriand hier nichts, garnichts mit Pascal gemeinsam hat. — Grandeur und misère: „Il y a deux manières de mépriser les empires: par grandeur ou par misère: le soleil éclairoit également Dioclétien à Salonte, Charles IV à Compiègne." (Congrès de Vérone. Oeuvr. XII, 6.)[7] — Grandeur als politische Macht: „Voilà toutes les grandeurs modernes venues se mesurer à Vérone aux arènes laissées par les Romains." (Congrès de Vérone. Oeuvr. XII, 35.)[8] — Grandeur als Ansehen, Bedeutung eines Menschen: „La présence du crime et le néant des grandeurs humaines furent dénoncés par l'odeur qui s'en élevoit (du cadavre du Numérien). (Etudes histor. Oeuvr. IX, 189.)[9] — Misère als Elend und Not: „Toutes les misères humaines sont renfermées dans ces textes (über Sklaven- und Pferdeverkauf). (Etudes histor. Oeuvr. IX, 400.)[10] — Die Vergänglichkeit der geschichtlichen Größe: „Que reste-t-il à regarder derrière la grande tombe de Sainte-Hélène?" (Essai sur la litt. angl. Oeuvr. XI, 792.)[11] — Die Antithese Napoleon und die Bourbonen beherrscht die ganzen Broschüren: De Buonaparte et des Bourbons (Oeuvr. VII, 9—30), Des Bourbons (Oeuvr.

---

[7]) Andere Beispiele: Etudes hist. Oeuvr. IX, 163. — Congrès de Vérone. Oeuvr. XII, 102.

[8]) Andere Beispiele: Mémoires sur le duc de Berry. Oeuvr. IX, 523. — Négociations. Colonies espagnoles. Oeuvr. XII, 451; 461.

[9]) Andere Beispiele: Fragments. Oeuvr. VIII, 566. — Mém. sur le duc de Berry. Oeuvr. IX, 535. — Les quatre Stuarts. Oeuvr. X, 364.

[10]) Andere Beispiele: Polémique. Oeuvr. VII, 630. — Etudes hist. Oeuvr. IX, 464. — Mém. sur le duc de Berry. Oeuvr. IX, 516. — Histoire de France. Fragments. Oeuvr. X, 173. — Analyse raisonnée... Oeuvr. X, 120; 76. — Congrès de Vérone. Oeuvr. XII, 93. — Négociations. Colonies espagnoles. Oeuvr. XII, 450. — Chateaubriand, Petit Cahier. Ed.: Ctesse de Durfort, Le „Petit Cahier" de Chat. In: R. D. M., 1er févr. 1933. p. 538; 563. — Chateaubriand, Lettre à Mme de Récamier, 18 déc. 1828. Publ. p. E. Beau de Loménie. Paris (Plon) 1929. p. 45.

[11]) Andere Beispiele: Etudes hist. Oeuvr. IX, 354. —Analyse raisonnée: . . . Oeuvr. X, 292; 337. — Les quatre Stuarts. Oeuvr. X, 446. — Essai s. l. litt. angl. Oeuvr. XI, 758, 788. — Congrès de Vérone. Oeuvr. XII, 36; 105. — Négociations. Colonies espagnoles. Oeuvr. XII, 467. — Lettres à Mme de Recamier, 8 janv. 1829. p. 57; 31 mars 1829. p. 113; 15 avril 1829. p. 123 f. — Chateaubriand, Petit Cahier. p. 558; 559; 560; 561.

XII, 30—36), Mémoires sur le duc de Berry (Oeuvr. IX, 485—605, besonders p. 528 und 576), Le roi est mort, vive le roi! (Oeuvr. IX, 605—617), Rapports sur l'état de France au 12 mai 1815 (Oeuvr. VII, 116—144).

Nur wenige Male hat Chateaubriand in dieser langen Zeit Pascal direkt erwähnt. Immer wieder erscheint er als der Kenner und Darsteller der misère de l'homme. So liest Chateaubriand auch gerade die Vergänglichkeit des Ruhmes und das Nichts der menschlichen Natur aus einem Pascal-Wort über Cromwell, das er in Les quatre Stuarts zitiert, heraus. „«Cromwell alloit ravager toute la chrétienté, dit Pascal, la famille royale étoit perdue et la sienne à jamais puissante, sans un petit grain de sable qui se mit dans son urètre; Rome même alloit trembler sous lui; mais ce petit gravier, qui n'étoit rien ailleurs, mis dans cet endroit, le voilà mort, sa famille abaissée et le roi rétabli.» Il n'y a de vrai dans cette remarque de Pascal que le néant de la gloire et de la nature humaine." (Les quatre Stuarts. Oeuvr. X, 420.) — Pascals Zitate über den Ursprung der gewaltsamen Besitzergreifung und über die Relativität der Gesetze, die im Génie du Christianisme bereits angeführt und interpretiert wurden — wir hatten gefunden, wie Chateaubriand gerade im Anschluß an das erste Entscheidendes über Pascal ausgesagt hatte — werden in der Analyse raisonnée de l'histoire de France (Oeuvr. X, 336) nur gebracht, aber nicht ausgewertet. „Pascal osa écrire: «Ce chien e s t à m o i, disoient ces pauvres enfants; c'est ma place au soleil: voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre.« Pascal avoit dit encore: «Trois degrés d'élévation de pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité, ou de peu d'années de possession. Les lois fondamentales changent, le droit a ses époques; plaisánte justice qu'une rivière ou une montagne borne; vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà!»" Das einzige, was Chateaubriand zu diesen Gedanken sagt, ist, daß er sie „incursions de la pensée dans des réligions encore inconnues" nennt. — Eine Kritik der Provinciales und der Art von Pascals Polemik steht ebenfalls in der Analyse raisonnée (Oeuvr. X, 339): „Quand on chassa les Jésuites, leur existence n'étoit plus dangereuse à l'Etat; on punit le passé dans le présent: cela arrive souvent parmi les hommes; les L e t t r e s p r o v i n c i a l e s avoient ôté à la Compagnie de Jésus sa force morale. Et pourtant Pascal n'est qu'un calomniateur de génie: il nous a laissé un mensonge immortel." Nach A. Maire hat Chateaubriand 1829 als Gesandter beim Heiligen Stuhl in einem Brief dieses Wort zurückgenommen: „J'avais pris Pascal pour un calomniateur de génie, qui nous a laissé un immortel mensonge; je suis obligé de reconnaître qu'il n'a rien exagéré."[12]) — Bedeutsam, weil Wesentliches zu dem Thema Chateaubriand und Pascal beisteuernd, ist allein der folgende Ausspruch: „Les hommes supérieurs retournent souvent à la religion par l'incrédulité: leur pensée vigoureuse, arrivée au néant, ne s'arrête pas au bord de ce vide immense; elle s'y plonge, le traverse, et va trouver Dieu de l'autre côté de l'abîme. Ces mâles

[12]) A. Maire, Bibliographie des oeuvres de Blaise Pascal.. Paris (Giraud-Badin) 1926. Tome II, II. p. 410.

esprits concluent l'existence d'un Etre suprême par la difficulté même de la preuve rigoureuse; ils sentent que l'univers doit avoir un principe, et que si ce principe est inexplicable, il faut s'en tenir aux mystères de la religion. Ainsi Newton, Leibnitz, Clarke, Pascal, Bossuet, descendent des hauteurs de leur génie à la foi du charbonnier. Mais de petits philosophes, tout embarassés dans les objections communes, regardent les difficultés qu'ils ont apprises comme le plus haut point de la raison; et trop foibles qu'ils sont pour reconnoître l'insuffisance de la science dans l'excès même de la science, ils restent pitoyablement athées." (Polémique, 7 août 1819. Oeuvr. VIII, 4 f.) Wir setzen diesen Abschnitt hier nur in Beziehung zu Pascal, mit den drei anderen als Beispiel genannten haben wir es ja nicht zu tun. Abgesehen von einem leichten Anklang an Chateaubriands frühere, mit Pascal nicht übereinstimmende Ansicht, daß der Mensch von dem Vorhandensein des Universums auf dessen Ursache schließen muß — „ils sentent que l'univers doit avoir un principe" — handelt es sich hier um das Verhältnis von Denken und Glauben bei Pascal. Schon im Voyage à Clermont war Chateaubriand auf dieses Thema gekommen. Die Stelle in dem Reisebericht konnte so gedeutet werden, daß Chateaubriand Bedeutendes über Pascal aussagte. Die Formulierungen aus der Polémique sind aber so, daß ein solches positives Ergebnis ausgeschlossen ist. — Pascal hatte wie niemand in seiner Zeit die Begrenztheit und Fragwürdigkeit des absoluten Menschengeistes in Dingen der Metaphysik und Religion eingesehen, aber nun nicht diesem Absoluten, Totalen, ein anderes Absolutes, eine andere Totalität, den Glauben, gegenübergestellt, sondern er läßt und er anerkennt die Ordnung des Geistes, so weit sie zuständig ist, dann aber fordert er mit unerbittlicher Konsequenz die Überhöhung, Transzendierung des ordre de l'esprit durch den ordre de la charité. Diese Hierarchie der Ordnungen bei Pascal scheint Chateaubriand verschlossen geblieben zu sein. Sonst hätte er nichts sagen können: Sie „descendent des hauteurs de leur génie à la foi du charbonnier". Hiermit konstruiert er einen Gegensatz zwischen zwei Totalitäten, Denken und Glauben. Um einen solchen Gegensatz ist es in Pascals entscheidender Stunde garnicht gegangen. Daß Chateaubriand selbst eine Totalität gegen eine andere setzt, das Gefühl gegen den Verstand, sahen wir, als wir von der Rolle des coeur sprachen, und auch, daß und weshalb dem hierarchisch orientierten Pascal ein solches Denken in sich ausschließenden Gegensätzen fernliegt. Wir haben also hier ein eindeutiges Beispiel dafür, wie der in der Fülle christlichen Geistes und Lebens unverrückbar fest verankerte Pascal Chateaubriand fremd bleibt, und wie Chateaubriand garnicht anders kann, als seine aus der Geschlossenheit urchristlichen Denkens gelösten und durch die Autonomie des Gesamtmenschen oder einzelner Geisteskräfte bestimmten Anschauungen auf Pascal zu übertragen. Das ist natürlich keine bewußte Fälschung Pascals. Es ist vielmehr ein Zeichen dafür, wie hoch er Pascal geschätzt haben muß, daß er ihn zu interpretieren sucht mit einer Deutung, die ihm von seinem modernen, in Totalitätsbegriffen denkenden Geist aus als die höchst mögliche erscheinen muß. Nur ist leider das geschehen, daß er an der christlichen Existenz Pascals vorbeiredet, und das

gerade da, wo er von dem einschneidendsten Geschehen in Pascals Leben spricht von dem Augenblick, seit dem sein Denken durch seinen Glauben überhöht wird.

6. Les Mémoires d'Outre-Tombe.

Fast das ganze Werk, dessen Abfassungszeit sich über dreißig Jahre erstreckt [1]), ist beherrscht von den Begriffen grandeur und misère. Außer dem Gleichklang der Worte haben diese beiden Pole nichts mit der Antithese Pascals zu tun, der mit ihnen die Frage nach dem Wesen des Menschen löste. Ich gehe nur deshalb darauf ein, weil sich durch die gleiche Wortwahl die Erinnerung an Pascal unwillkürlich aufdrängt, und weil hier der Unterschied zwischen den beiden Autoren erneut bewiesen werden kann. — Der Gedanke, daß Glück und Unglück gerade bei in der Geschichte hervortretenden Menschen nahe zusammenliegen, kommt in den Mémoires noch stärker zum Ausdruck als in den politischen und historischen Schriften. Der größere zeitliche Abstand zu den Schicksalen des Königshauses und zum Aufstieg und Fall Napaleons, das Reflektieren hierüber, sind wohl der Grund dafür, daß grandeur und misère in diesem besonderen Sinne immer ausgeprägter vorkommen. So ausgeprägt, daß P. Moreau von diesem Buch sagen kann: „Il est le pathétique dialogue de la gloire avec la mort." [2]) Es ist auch ein Kampf zwischen seinem eigenen Ruhm und dem Vergessenwerden. Als Maßstab gilt ihm dabei der Ruhmreichste des ganzen Jahrhunderts. So wird Napoleon, dem allein Chateaubriand sich ebenbürtig wußte [3]), sein Gegenspieler, beide zusammen sind die tragenden Personen der Mémoires [4]). — Die Abwandlung der Begriffe grandeur und misère, die manchmal zusammen, manchmal einzeln erscheinen, als Glück und Unglück, Erfolg und Mißerfolg, Aufstieg und Fall, beim politisch Bedeutenden, bei Chateaubriand selbst, beim Menschen überhaupt, bei ganzen Völkern, kann durch eine Fülle von Beispielen belegt werden. Zwei der ausgeprägtesten sind: „J'ai revu cette ville (Londres), témoin de mes rapides grandeurs, et de mes misères interminables." (Mémoires. VI, 559.) — „Napoléon était

---

[1]) Die Mémoires wurden in den vierziger Jahren noch einmal überarbeitet, daher behandele ich sie erst an vorletzter Stelle.

[2]) P. Moreau, Chateaubriand. . . p. 236.

[3]) vgl. H. Gillot, Chateaubriand... p. 121.

[4]) Napoleon wird der Hintergrund, von dem sich alles abhebt: Washington (auch schon Voyage en Amérique. Oeuvr. VI, 55—58; in den Mémoires: I, 359—363; II, 331; III, 178 f.; IV, 65), Kolumbus (Mémoires. IV, 96) und vor allem Chateaubriand selbst; Mém. I, 307. Brief Chateaubriands an V. Hugo, 18. Dez. 1840. Zitiert: E. Biré, Les dernières années de Chateaubriand. . . p. 305. Bezeichnend ist, was H. Bérenger sagt (Chateaubriand. . p. 238): „L'avenir au delà de la tombe! le mot est par lui lancé. L'oeuvre va suivre. Ce que Chateaubriand n'a pu être de son vivant: Napoléon, Metternich, Homère, Don Juan, quel autre surhomme encore? il va s'efforcer de l'être après sa mort. . . . Voilà ce qu'il veut faire de ses Mémoires d'Outre-Tombe: une idéalisation de sa vie qui l'égale aux héros." — vgl. auch: G. Collas, Quelques problèmes touchant Chateaubriand. In: Annales de Bretagne. 1925—1926. p. 150.

toutes les misères et toutes les grandeurs de l'homme." (Mémoires. III, 438.)[5])

In den Mémoires d'Outre-Tombe scheint mir Chateaubriand um eines Untertones, einer Klangfarbe willen, die hier noch ausgeprägter als im Génie du Christianisme ist, von Pascal entfernt zu sein: wegen des immer wieder durchklingenden Weltschmerzes und der überaus stark das ganze Werk durchziehenden Vergänglichkeitsstimmung. So beherrschend wie hier kann das alles nur werden bei jemand, der allzu sehr am Vordergrund der Dinge stehen bleibt. Für Pascals ausgeprägte Zusammenschau des Menschen-, Menschheits- und Weltganzen wäre ein solches Überwiegen weltschmerzlicher Gefühle unmöglich. Diese überwiegen so in den Mémoires, daß Marcellus darüber urteilen kann: „La misanthropie et l'ennui avaient voilé le génie."[6]) Einige Beispiele: „Toujours regretter ce qu'il a perdu, toujours s'égarer dans les souvenirs, toujours marcher vers la tombe en pleurant et s'isolant: c'est l'homme." (Mémoires. VI, 224.) — „Lorsque je fouille dans mes pensées, il y a des noms et jusqu'à des personnages qui échappent à ma mémoire, et cependant ils avaient peut-être fait palpiter mon cœur: vanité de l'homme oubliant et oublié! Il ne suffit pas de dire aux songes, aux amours: «Renaissez!» pour qu'ils renaissent; on ne se peut ouvrir la région des ombres qu'avec le rameau d'or, et il faut une jeune main pour le cueillir." (Mémoires. II, 233 f.)[7])

In den Mémoires stehen ein paar Formulierungen, die eine solche Ähnlichkeit mit Fragmenten Pascals haben, daß die Vermutung äußerst naheliegt, Chateaubriand hätte einen Gedanken aus den Pensées herübernehmen wollen, wenn er das Urbild auch nicht nennt. — Das Motiv der Wette (Chateaubriand sagt „gageure" und nicht „pari" wie Pascal in fr. 233) übernimmt er, freilich gewandelt. (Mémoires. VI, 469 f.) — In seiner Abneigung gegen die Jesuiten stimmt er mit dem Pascal der Provinciales überein. (Mémoires. IV, 334.) — Am auffallendsten ist dieses Wort: „Que l'homme est petit sur l'atome où il se meurt! Mais qu'il est grand comme intelligence!" (Mémoires. IV, 478.) Chateaubriand sagt hier das Gleiche über die Überlegenheit des Menschen durch die Vernunft wie Pascal in seinem Fragment über „le roseau pensant" (fr. 347).

An drei Stellen erwähnt Chateaubriand Pascal direkt, keine gibt besondere neue Aufschlüsse zu unserem Thema. Er vergleicht Montlosier mit Pascal: „Je suis diverti par ce naturaliste de volcans, ce Pascal

---

[5]) Andere Beispiele: Mémoires. I, XLVIII; 324; II, 108; III, 92; 230; 293; 392; IV, 62; 127 f.; 282; V, 152 f.; 401 f.; 452; 473; VI, 19; 201 f.; 233; 244. — Brief Chateaubriands an Feuillet de Conches, 29 Sept. 1836. Zitiert: M.-J. Durry, La vieillesse de Chateaubriand. . . I, 366.

[6]) Marcellus, Chateaubriand et son temps. . . p. 397.

[7]) Andere Beispiele: Mémoires. I, 35; 41; 47; 79; 92; 123; 205; 313; 402 f.; II, 33; 86; 95; 103; 116 f.; 117; 150; 176; 194; 231; 347 f.; 396; 442; III, 67; 432; IV, 279; V, 549; 550; 580; VI, 171; 175; 227 f.; 387. — vgl. auch die Briefe Chateaubriands an Béranger vom 21. Sept. 1831 und an A. Vinet vom 27. Oktober 1836. Beide zitiert: E. Biré, Les dernières années de Chateaubriand. . . p. 74 und 248 f.

manqué, ce gazetier de tourbières et de castels, ce seigneur-pâtre quasi marié à sa vachère." (Mémoires. II, 158.) Ein Porträt, das Marcellus für äußerst treffend hält[8]). — Das Pascal-Wort von den Strömen ist hier zum zweiten Mal zu finden: „Les fleuves sont non-seulement des grands chemins qui marchent, comme les appelle Pascal, mais ils tracent encore le chemin aux hommes." (Mémoires. II, 339.) — Der Gedanke von der grandeur und misère als Ansehen und Vergänglichkeit scheint Chateaubriand ganz zu erfüllen, so sehr, daß er es hinstellt, als hätte auch Pascal diese Anschauung mit den beiden Worten verbunden. Die Folge ist eine falsche Darstellung Pascals, eine Identifizierung seiner selbst mit Pascal. Der Beleg hierfür: Er berichtet über seiner Unterredung mit der Dauphine in Karlsbad im Jahre 1833: „Pascal a eu raison de mêler la grandeur et la misère de l'homme: qui pourrait croire que madame la dauphine comptât pour quelque chose ces titres de reine, de Majesté, qui lui étaient si naturels et dont elle avait connu la vanité?" (Mémoires. VI. 140.) — Marcellus, der Freund und Zeitgenosse, ergänzt einen Satz aus den Mémoires durch eines seiner Gespräche mit Chateaubriand. Er zitiert: „L'homme n'a pas une seule et même vie; il en a plusieures mises à bout, et c'est sa misère." (Mémoires. I, 163.) Dann fährt er fort: „Comme c'est vrai et amer! «L'inconstance des hommes», me disait M. de Chateaubriand, «est si variée dans ses effets et si vaine, qu'on peut encore essayer de la peindre, même après Pascal.»"[9]) — Wichtiger als diese Zitate, weil fruchtbarer für den Vergleich Chateaubriand—Pascal sind andere Stellen.

Von den vielen sentimental-pathetischen Klagen in den Mémoires hebt sich ein Wort klar ab: „Il (le pape Léon XII) se sait très malade et se voit dépérir avec une résignation qui tient de la joie chrétienne." (Mémoires. V, 23.) Zum ersten Mal finden wir eine Stelle, wo Chateaubriand nicht Traurigkeit und Christentum zusammenbringt, sondern von der christlichen Freude spricht, die eine echte Resignation, d. h. Ergebung in das Leiden, bewirkt. Freude ist eines der Kennzeichen des wahren Christen. Die Freude ist der Gegenpol zum Leiden. Beide gehören eng zusammen, weil beide resultieren aus dem Zwischenzustand, in dem wir uns jetzt befinden. Der Mensch ist im Zustand des Leidens, weil er sich nicht mehr in dem glücklichen Urzustand befindet und noch nicht in die Glorie eingegangen ist. — Wir sahen: Hier liegt die Wurzel aller Schwermut. — Aber die Glorie wirft schon ihr Licht auf den gegenwärtigen Zwischenzustand, sie bestimmt als das Letzte und Höhere das Einstweilige und Niedere. Aus dem Ahnen der kommenden Glorie entspringt die Freude. — Pascal hatte in seiner Bekehrungsnacht, als ihm die Seinszusammenhänge des Menschen aufgingen, auch die Freude erfahren. (Man denke an die Freudenausbrüche im Mémorial!) — Chateaubriand war sie bisher fremd geblieben, weil für ihn Leiden im Wesentlichen nur Weltschmerz war. So war ihm verschlossen geblieben, daß richtig verstandenes Leiden und Freude sehr nahe zusammen liegen. Das oben zitierte Wort setzt — zum mindesten für diese Stelle — eine ganz andere

[8]) Chateaubriand et son temps. . . p. 107.
[9]) Marcellus, a. a. O. p. 25.

Haltung voraus, die der Pascals gleichkommt. — Seine veränderte Einstellung zum Leiden geht auch daraus hervor, daß er es unter einem über es hinausweisenden Gesichtspunkt betrachtet: Erst die Religion kann dem Leiden und dem Opfer einen Sinn geben. (Mémoires. VI, 450 f.)

Wie Chateaubriand sich allmählich löst von seiner bisher üblichen Betrachtungsweise, nach der er alles, was an ihn herantritt, in seinen Erlebnisbereich hineinzieht, zeigt der Abschnitt der Mémoires, wo er von der Überführung Ludwigs XVI. und Marie-Antoinettes nach St. Denis (1815) spricht. Er hält es für eine Banalität („une morale vulgaire"), hierbei an die Vergänglichkeit der menschlichen Größe zu denken. Er geht weiter, er will vordringen bis zur Natur des Menschen. — (Er sieht also wohl Vergänglichkeit und Elend in dem bisher von ihm gebrauchten Sinne nicht mehr also so wesentlich für die Natur des Menschen an.) Er stellt die eine große Menschheitsfrage nach dem Wohin. Auch Pascal stellte sie, oft vielleicht verzweifelt, und erhielt keine Antwort im Bereich der Natur und des natürlichen Denkens, sondern erst im ordo caritatis, der Ordnung Jesu-Christi, drang er bis zum Wesen der Dinge vor. Chateaubriand ist fast von Verzweiflung gepackt, er kommt sich wie verhöhnt vor, daß die Gräber (die natürlichen Ordnungen) ihm auf seine Fragen nur ein ewiges Schweigen entgegensetzen. Aber da geschieht bei ihm dasselbe wie bei Pascal. Er sieht: Es gibt Dinge, die nicht der Naturordnung allein angehören, und die daher nur von einem umfassenderen Blickpunkt aus zu begreifen sind. Er sieht: Die Naturordnung wird transzendiert durch die Heilsordnung. So klingt der Abschnitt aus in dem Glaubensbekenntnis der urchristlichen Märtyrer. Das ist nicht mehr Christentum als Funktion des eigenen Ich, das ist echte Gläubigkeit [10]). — Ich bringe, trotz der Länge, die ganze Stelle, weil sie so charakteristisch ist für den Wandel in Chateaubriands Haltung, und weil sie eine so deutliche Parallele zu Pascal ist. „Puisque j'ai parlé de ces cérémonies funèbres qui si souvent se répétèrent, je vous dirai le cauchemar dont j'étais oppressé quand, la cérémonie finie, je me promenai le soir dans la basilique à demi détendue: que je songeasse à la vanité des grandeurs humaines parmi ces tombeaux dévastés, cela va de suite: morale vulgaire qui sortit du spectacle même; mais mon esprit ne s'arrêta pas là; je perçais jusqu'à la nature de l'homme. Tout est-il vide et absence dans la région des sépulcres? N'y a-t-il rien dans ce rien? N'est-il point d'existences de néant, des pensées de poussière? Ces ossements n'ont-ils point des modes de vie qu'on ignore? Qui sait les passions, les plaisirs, les embrassements de ces morts? Les choses qu'ils ont rêvées, crues, attendues, sont-elles comme eux des idéalités, engouffrées pêle-mêle avec eux? Songes, avenirs, joies, douleurs, libertés et esclavages, puissances et faiblesses, crimes et vertus, honneurs et infamies, richesses et misères, talents, génies, intelligences, gloires, illusions, amours, êtes-vous des perceptions d'un moment, perceptions passées avec les crânes détruits dans lesquels elles s'engendrèrent, avec le sein anéanti où jadis battit un

[10]) Auch Marcellus (Chateaubriand et son temps. . . p. 345 f.) bezeugt für diese Zeit Chateaubriands echte Gläubigkeit.

coeur? Dans votre éternel silence, ô tombeaux, si vous êtes des tombeaux, n'entend-on qu'un rire moqueur et éternel? Ce rire est-il le Dieu, la seule réalité dérisoire, qui survivra à l'imposture de cet univers? Fermons les yeux; remplissons l'abîme désespéré de la vie par ces grandes et mystérieuses paroles du martyr: «Je suis chrétien.»" (Mémoires. III, 464.)

7. La Vie de Rancé.

Das letzte Werk Chateaubriands — in seinen vier letzten Jahren überarbeitete er nur noch einzelne Teile der Mémoires d'Outre-Tombe — ist zum mindesten ebenso sehr eine Autobiographie wie eine Lebensdarstellung des Trappistenreformators, das bestätigt das einstimmige Urteil der Chateaubriand-Literatur[1]). Wir finden manches früher bereits Erwähnte wieder, einiges davon in besonders ausgeprägter, verdichteter Form.

Voltaire wird noch einmal genannt (X, 584), ein klein wenig Bewunderung klingt durch die scharfe Ablehnung. — Napoleon wirft seinen Schatten auch über dieses Werk, der Große, Ruhmreiche, der doch unterging. Von dieser düsteren Gestalt hebt sich Rancé, der auf dem finsteren Weg der Askese in die Glorie des Himmels zog, ab[2]). — Der Gedanke der Vergänglichkeit, der misère de l'homme, erscheint auch hier wieder. Der Greis, der die Summe seiner Lebenserfahrungen zieht, sieht misère und néant in derselben Weise wie früher. Diese zwei Begriffe geben auch der Vie de Rancé das Gepräge — „Vraiment, il sait le néant de la vie"[3]) — und sie werden wieder besondere Möglichkeiten für eine dichterische Gestaltung. Chateaubriand „a connu le néant de tout, et la poésie de ce néant."[4]) Zwei Beispiele für die Vergänglichkeit, das menschliche Nichts, die misère als allgemeine Not: „Il y a un silence qui plaît dans toutes ces affaires aujourd'hui si complètement ignorées: elles vous reportent dans le passé. Quand vous remueriez ces souvenirs qui s'en vont en poussière, qu'en retireriez-vous, sinon une nouvelle preuve du néant de l'homme? Ce sont des jeux finis que des fantômes retracent dans les cimetières avant la première heure du jour." (Oeuvr. X, 478.)[5]) — Rancé schreibt aus Rom, aber dieser Rancé ist Chateaubriand selbst:

---

[1]) z. B. Benda. In: Chateaubriand, Vie de Rancé. Introduction et notes de J. Benda. Paris (Bossard) 1920. p. 12—14. — H. Bremond, L'Abbé Tempête. Paris (Flammarion) 1930. p. 5. — M.-J. Durry, La vieillesse de Chateaubriand. . . I, 358 f.; 521. — P. Moreau, Chateaubriand. . . p. 211. — P. Moreau, La conversion de Chateaubriand. . . p. 227. — vgl. auch den Bericht in L'Aube, 24 févr. 1934 (3. Jgg. Nr. 526) über J.-J. Popinot, L'actualité de Chateaubriand. Aus: Le Journal de l'Ouest et du Centre.

[2]) vgl. u. a. Oeuvr. X, 471; 495; 523.

[3]) M.-J. Durry, La vieillesse de Chateaubriand. I, 387.

[4]) M.-J. Durry, a. a. O. I, 565.

[5]) Andere Beispiele: Oeuvr. X, 463; 467; 495; 504; 513; 535; 557 f.; 577; 578; 583. — Lettre à Mme de Récamier, juin 1845. Zitiert: E. Biré, Les dernières années de Chateaubriand. . . p. 373. — Chateaubriand, Pensées. Fo. 11, verso. Zitiert: M.-J. Durry, La vieillesse de Chateaubriand. . . II, 397 f.

„Je passe ici ma vie dans une langueur et dans une misère que je ne puis vous exprimer." (Oeuvr. X, 515.)[6] — Gegenüber dieser durchgängig in der Vie de Rancé anzutreffenden Auffassung bedeutet es nicht viel, daß Chateaubriand es einmal einen Allgemeinplatz nennt, über „le néant des grandeurs" zu sprechen. (Oeuvr. X, 576.) Wichtiger ist die Stelle, wo er zu der Einsicht kommt, daß die Einsamkeit Melancholie hervorruft. Diese Melancholie ist zwar noch nicht die echte Schwermut, die auf dem gegenwärtigen Dasein als einem Zwischenzustand beruht. Sie kommt dem ennui Pascals gleich, da sie sich in dem Augenblick einstellt, wo der Mensch von der Natur Dinge erwartet, hier Trost im Schmerz, die diese ihm garnicht vermitteln kann, und wo er durch eine solche Verabsolutierung eine Transzendierung der Natur in eine höhere Ordnung unmöglich macht. Rancé „croyoit trouver dans la solitude des consolations qu'il ne trouvoit dans aucune créature. La retraite ne fit qu'augmenter sa douleur: une noire mélancolie prit la place de sa gaieté." (Oeuvr. X, 484.) Wenn Chateaubriand auch noch nicht der volle Umfang der Schwermut aufgeht, so hat er sich doch — wenigstens in diesem Abschnitt — frei gemacht von der Auffassung: Melancholie gleich Weltschmerz. Die „douleur", von der hier die Rede ist, ist die Trauer um die tote Geliebte. Aber diese Stelle ist eine Ausnahme, und deshalb dürfen wir kein allzu großes Gewicht darauf legen und etwa daraus auf eine gänzlich veränderte Haltung Chateaubriands schließen.

Daß es sich um eine Ausnahme handelt, zeigt seine Auffassung des Heiligen und der Heiligkeit. Rancé ist zwar kein kanonisierter Heiliger, aber er lebte wie ein Heiliger und starb im Rufe der Heiligkeit. Chateaubriand spricht mehrfach von ihm als einem Heiligen[7], und in einem eingeschränkten Sinne trifft das ja auch auf ihn zu. — Wodurch hebt in der Vie de Rancé der Heilige sich von anderen Menschen ab, worin besteht nach Chateaubriand die Heiligkeit?

Zwei Linien sind zu unterscheiden, von denen die eine nur eben angedeutet wird, die andere überwiegt, klar zutage tritt. Die erste Linie ist bestimmt durch den Versuch Chateaubriands, den Heiligen zu erfassen als den Menschen, der, selbst ganz gotterfüllt und durchdrungen von der Verantwortung für andere, seine Mitmenschen zu Gott führen will. „Ne pouvant faire auprès des hommes les affaires de Dieu, il (Rancé tâchoit de faire auprés de Dieu les affaires des hommes." (Oeuvr. X, 515.) Hier ist der Heilige von seinem Sein aus, der Heilige in der Gesamtkirche, zu sehen versucht — aber das ist nur Ansatz, nur schwacher Anklang, mehr nicht.

Die andere Linie liegt in derselben Ebene wie Chateaubriands Auffassung von der misère de l'homme. Die misère ist im allgemeinen in Chateaubriands Werken Schmerzlichkeit, Weltschmerz. Diese steigern sich in der Vie de Rance zum Lebenshaß. „Ce qui domine chez lui (Rancé) est une haine passionnée de la vie. . . . La créature ne vaut pas la

---

[6]) Andere Beispiele: Oeuvr. X, 488; 490; 494; 502; 505; 547; 582.
[7]) z. B. Oeuvr. X, 457; 495; 516.

peine qu'on s'explique devant elle." (Oeuvr. X, 554 f.)[8]) Die Verachtung der Welt gehört für Chateaubriand mit zur Heiligkeit, zu der ja das Mönchtum führen soll. „La Trappe méprisoit le monde et contemploit des chutes d'empire qui justifioient son mépris. On venoit chercher dans cet abris des raisons d'aimer le désert." (Oeuvr. X, 577.) Hier ist klar ausgesprochen, daß das Kloster gewählt wird aus einem Gefühl des Überdrusses und der Enttäuschung. Also steht da, wo das Leben der Kirche besonders stark pulsiert, der für Chateaubriand so bezeichnende Weltschmerz am Ausgangspunkt. Daher ist es kein Wunder, daß in der Vie de Rancé die bereits im Génie du Christianisme vertretene Anschauung wiederzufinden ist, Religion und klagende Schmerzlichkeit gehörten zusammen. „. . . la corde grave et plaintive sur la quelle s'expriment la religion et le malheur." (Oeuvr. X, 462.)[9]) — Chateaubriand verwechselt hier das Leiden als Zustand, das im Zwischendasein zwischen Paradies und Glorie gründet und wohinein der Mensch gesetzt ist, mit den Leiden, in die er sich selbst hineinstellt, und die für ihn eine Lebenssteigerung bedeuten — „aimer le désert". — Zum Heiligen gehört also zunächst bei Chateaubriand hinzu, daß er in hohem Maße die misère de l'homme — so wie dieser Begriff in allen seinen Werken zu fassen ist — in sich trägt und verkörpert. P. Moreau kann daher mit vollem Recht von der Vie de Rancé sagen: „Dans une vie de sainteté se glisse son romantisme, dans un tableau du XVIIe siècle religieux la mélancolie du XIXe."[10])

Die rigorose Lebensverneinung, die alle Werte außer der Religion ausschließt[11]), hängt zusammen mit der Art, wie Chateaubriand Rancés Konversion sieht: als einen Bruch, einen Riß, der so tief geht, daß es kein Hinübergreifen zu Früherem mehr gibt. „Ici commence la nouvelle vie de Rancé: nous entrons dans la région du profond silence. Rancé rompt avec sa jeunesse, il la chasse et ne le revoit plus." (Oeuvr. X, 517.) Chateaubriand glaubt, daß Rancé so getrennt sein will von allem Gewesenen, daß er ihn sagen lassen kann: „Les créatures me suivent partout; elles m'importunent; par mes yeux elles entrent dans mon esprit,

---

[8]) Andere Beispiele: Oeuvr. X, 493 f.; 520; 527; 561; 546 (dort Zitat aus Rancés Traktat: De la sainteté et des devoirs de la vie monastique.)

[9]) Andere Beispiele: Oeuvr. X, 519; 535 (dort Zitat von Ledieu, dem Chateaubriand zustimmt).

[10]) P. Moreau, Le romantisme. . . p. 46. — Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, daß Chateaubriands Vie de Rancé auf den Pessimisten Schopenhauer einen großen Eindruck gemacht hat. Er ging keineswegs unvoreingenommen daran heran, sein Biograph berichtet, daß er das Leben des Trappistenreformators gekannt habe. (W. von Gwinner, Schopenhauers Leben. 3. Aufl. Lpz., Brockhaus, 1910. p. 246.) Trotzdem empfiehlt Schopenhauer u. a. Chateaubriands Werk „als praktische Belege und Beispiele des tiefen Ernstes der Askese". (Die Welt als Wille und Vorstellung. Lpz., Reclam, o. J. II, 724.)

[11]) Für Chateaubriand selbst war auch nur die Religion von der allgemeinen Desillusionierung ausgeschlossen: „Cette tristesse vient de ce que (la vérité religieuse exceptée) j'ai perdu toute foi sur la terre. Je ne crois plus à rien en politique, en littérature, en renommée, en affections humaines. Tout cela me semble les plus vaines comme les plus déplorables des chimères." (Lettre à Vinet, 27 oct. 1836. Zitiert: M.-J. Durry, La vieillesse de Chateaubriand. . . I, 165.)

et portent avec elles l'inquiétude. Fermons les yeux, ô mon âme! tenons-nous si éloignés de toutes ces choses que nous ne puissions les voir et en être vus." (Oeuvr. X, 517.) Hier haben wir das zweite Merkmal des Heiligen bei Chateaubriand. Der Heilige hat sein bisheriges Leben als irgendwie zweifelhaft erkannt, und in seiner Verzweiflung sieht er nur einen Ausweg: restlose Scheidung von dem Bisherigen und den Sprung in den Glauben.

Das Wesentliche ist also nach Chateaubriand der Augenblick seiner Bekehrung, die Abkehr von früher, also etwas, das hell aufleuchtet, ins Auge fällt, aber doch mehr negativ ist. Conversio prima nannte die altchristliche Askese diesen Akt [12]). Chateaubriand übersieht, daß ihr ein positiver Teil folgen muß, der das ganze Leben lang andauert, das Streben nach Vollkommenheit, nach Gotterfülltheit, die „conversio morum". So wichtig auch der Augenblick der ersten Bekehrung, die Berufung zur Heiligkeit, sein mag, so bedeutungslos wird er ohne die zweite Bekehrung, die Antwort des Menschen auf den Ruf Gottes, die ein Leben hindurch währt. Spielt diese keine Rolle, so wird dadurch auch die erste fragwürdig in ihrem Ernst und in ihrer Tiefe. Chateaubriand übersieht, daß das Entscheidende nicht der Sturz in den Glauben, also eine Katastrophe, ein Eclat, ist, sondern das allmähliche Aufweiten des ganzen Seins zu immer größerer Gottesnähe. — Aber der Augenblick der conversio prima ist als „Erlebnis" faßbarer, besser darstellbar. So bringt Chateaubriand den Heiligen, als der ja Rancé gesehen ist, von diesem Augenblick aus. So hatte er früher schon einmal Pascal hingestellt, so erscheint auch in der Vie de Rancé Pascal wieder. „Le terrible Pascal, hanté par son esprit géométrique, doutoit sans cesse: il ne se tira de son malheur qu'en se précipitant dans la foi." (Oeuvr. X, 528.)[13]) — Es besteht also eine Gleichung zwischen Chateaubriand, Rancé und Pascal. Am Ende seines Lebens bot sich Chateaubriand noch einmal eine Gelegenheit, sich so in etwas außer ihm Liegendes hineinzuprojizieren, daß er identisch damit wird. Dieser Versuchung erlag er: Rancé und Pascal, so wie sie in der Vie de Rancé vor uns stehen, sind nichts anderes als Chateaubriand selbst. Für Rancé und für Pascal ist die conversio prima ein Ereignis von solcher Wucht und Stärke, etwas, das an ihnen geschieht, dem sie sich so mit ihrem ganzen Sein hingeben, daß es ein Anfang wird, das ganze folgende Leben bestimmt, und die „conversio morum" darauf

---

[12]) Entscheidendes zu dieser Frage bringt I. Herwegen, Geschichte der benediktinischen Prozeßformel. Münster-Westf. (Aschendorff) 1912. bes. p. 48 f., wo Herwegen aufschlußreiche Stellen aus Kassian und Cäsarius von Arles anführt. — vgl. auch W. Gruehn, Religionspsychologie. Breslau (Hirt) 1926. p. 107. — V. Giraud, Chat. Et. litt. p. 53.

[13]) Die anderen Stellen, an denen Chateaubriand Pascal erwähnt, sind bedeutungslos. Chateaubriand läßt einen Reisenden in Port-Royal sagen: „Dans cette allée écartée j'aperçois Pascal qui développe une nouvelle preuve de la divinité du christianisme." (Oeuvr. X, 528.) — „Lorsqu'il (Rancé) disparut, une foule d'hommes fameux avoient déjà pris les devants, Pascal, Corneille, Molière, Racine, La Fontaine, Turenne et Condé." (Oeuvr. X, 584.)

folgt[14]). Für Chateaubriand ist seine Bekehrung ein Erlebnis, dem entgegen er sein Gefühl öffnet, in das er hineingeht — „J'ai pleuré et j'ai cru" — also kein Geschehen sondern ein Tun. Dabei bleibt es. „Il serait trop facile de montrer qu'il n'a jamais accompli cette seconde conversion qui est la conversion des moeurs."[15])

Hier muß noch einmal die viel erörterte Frage nach Chateaubriands „sincérité religieuse" angeschnitten werden, hier, wo er die Summe seines Lebens zieht, (in der Vie de Rancé tut er das entschiedener als in den Mémoires d'Outre-Tombe), und wo die Folgen aus seinen religiösen Überzeugungen ebenso deutlich werden wie im Génie du Christianisme. — „Sa foi (de Chateaubriand) est hors de toute atteinte; elle ne doit pas être soupçonnée"[16]) — das ist der Grundgedanke von Bertrins Werk über Chateaubriands religiöse Aufrichtigkeit. Ebenso entschieden zu seinen Gunsten urteilen M.-J. Durry[17]) und E. Biré[18]). — Man hat Chateaubriands religiöse Aufrichtigkeit bewiesen mit dem Hinweis, er habe die Religion immer praktiziert[19]), er habe die einzelnen Gebote, wie Fasten[20]), Abstinenz, Beichte[21]), befolgt, er habe praktische Nächstenliebe geübt[22]), er sei, trotzdem es anders scheint, ein treuer Gatte gewesen[23]), er habe am Tag vor seinem Tod feierlich alles zurückgenommen, was in seinen Schriften dem Glauben widerspräche[24]). Diesen Tatsachen kann man andere entgegenhalten, die das Gegenteil beweisen sollen, z. B. er habe dem Heiratsplan seiner Schwester Lucile mit einem Manne von nicht einwandfreier Vergangenheit zugestimmt (Lucile selbst sei ahnungslos gewesen)[25]). Vor allem kann man sein Verhältnis zu den Frauen heranziehen, so wie er es in den Mémoires darstellt und wie es in seinen verschiedenen Werken einen Niederschlag findet, und wie ganz besonders das von V. Giraud unter dem Titel: Amour et vieillesse veröffentlichte Dokument bezeugt[26]). — Alles das verriete, so kann man hervorheben, daß es ihm wenig darum zu tun gewesen sei, mit seiner

---

[14]) vgl. die Briefe Rancés über die conversio morum, die Chateaubriand nur einfach zitiert (Oeuvr. X, 501 f.), aber nicht gestaltet, höchstens mit einer pathetisch-rhetorischen Bemerkung erläutert: „D'une course nouvelle, il s'élança après le fils de Dieu." (Oeuvr. X, 502.)

[15]) J. Madaule, La vieillesse de Chateaubriand. In: La vie intellectuelle, 10 mai 1935. p. 497.

[16]) G. Bertrin, La sincérité religieuse de Chateaubriand. p. 158.

[17]) La vieillesse de Chateaubriand. I, 569.

[18]) Les dernières années de Chateaubriand. p. 325 f. — vgl. auch J. Madaule, a. a. O. p. 497.

[19]) M.-J. Durry, L'ambassade romaine de Chateaubriand. Paris (Champion) 1927. p. 40.

[20]) E. Biré, a. a. O. p. 328 f.

[21]) G. Bertrin, a. a. O. p. 378—393.

[22]) Le Savoureux, Chateaubriand. p. 84 f. — Theoretisch war er dafür eingetreten Oeuvr. X, 546; 549; 565.

[23]) Madaule, a. a. O. p. 490 f.

[24]) vgl. E. Biré in seiner Ausgabe der Mémoires d'Outre-Tombe (VI. 569.)

[25]) V. Giraud, Passions et romans d'autrefois. . . p. 109—111.

[26]) Chateaubriand, Amour et vieillesse. Reproduction en phototypie du ms. autographe de la Bibl. nation. avec une introduction . . . par V. Giraud. Paris (Champion) 1922.

Religion Ernst zu machen [27]). — Die Frage nach der religiösen Aufrichtigkeit scheint mir den Kern der Sache, um die es hier geht, nicht zu berühren. Diese Frage ist dann zu bejahen, wenn Chateaubriand die entsprechenden Folgen aus dem, was er selbst glaubt, zieht. Wenn man alles Für und Wider, alle seine Handlungen, gegeneinander abwägt, so muß man die Frage bejahen — so weit man aus der Entfernung überhaupt etwas derartiges über einen anderen aussagen kann.

Hier handelt es sich nicht darum, ob Chateaubriands religiöse Gesinnung einen mehr oder weniger aufrichtigen Ausdruck findet — im Leben oder Dichten, was bei einem Künstler ja zusammenfällt. Dann wäre die Vie de Rancé durchaus positiv zu bewerten, denn Rancé ist der ins Dichterische übersetzte Chateaubriand. Vielmehr geht es bei einer Gegenüberstellung Chateaubriand—Pascal gar nicht um „das Religiöse" (in Gesinnung, Aufrichtigkeit oder was auch immer), dieser farblose Begriff kann nie und nimmer ein Vergleichspunkt sein, — sondern um konkrete christliche Elemente. Nicht das dem subjektiven Empfinden Überlassene, im Bewußtsein des einzelnen Liegende kann hier der Maßstab sein, sondern nur das über alles Zufällige Hinübergreifende, die Fülle des Seins, das Christentum. Wir sahen früher bereits, daß Pascal nur unter diesem Gesichtspunkt, vom konkreten Christentum aus, zu erfassen ist, und wir hatten einen Unterschied zu dem Chateaubriand des Génie du Christianisme festgestellt, für den die Religion des infini das Ausschlaggebende ist. Für den Chateaubriand der Vie de Rancé hat sich die Sachlage dann verändert, wenn wir als das Primäre betrachten nicht w i e er den Heiligen behandelt — dann ist die Vie de Rancé als verfehlt anzusehen — vielmehr, d a ß er überhaupt den Heiligen zu gestalten versucht, ist schon ein wesentlicher Unterschied gegen früher. Chateaubriand schrieb die Vie de Rancé auf Veranlassung seines Beichtvaters, des Abbé Séguin, ihm ist sie auch gewidmet. Es ist nichts darüber bekannt, was den Priester zu diesem Vorschlag trieb [28]). Daß Chateaubriand darauf einging, setzt eine bestimmte veränderte Einstellung zum Christentum voraus. Es muß ihm irgendwie aufgegangen sein: Nicht die ästhetische Betrachtung und Wertung führt an das Christentum heran, nicht der ist der beste Christ, der durch das Christentum zu den erhabensten Kunstwerken angeregt wird, sondern wer das Christentum „realisiert", das Wort hier in der Bedeutung genommen, die „réaliser" heute im französischen Sprachgebrauch bekommen hat, wie H. Platz es in zwei Aufsätzen [29]) dargelegt hat, nämlich als „lieben, sich verbinden im tiefsten

---

[27]) Auch für Pascal läßt sich die treue Befolgung der Vorschriften nachweisen, z. B. Pascal, Oeuvr. IV, 66. — vgl. auch E. Boutroux, Pascal. p. 83 f.; 144. — Chevalier, Pascal. p. VI; 104 f. — R. Guardini, Christliches Bewußtsein. p. 298.

[28]) M.-J. Durry stellt auch nur Vermutungen darüber auf. (La vieillesse de Chateaubriand. I, 552.)

[29]) H. Platz, Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Bedeutungsentwicklung von réaliser. In: Rhein. Beiträge zur Durchführung der Schulreform. . . Heft 6 (1932). p. 35—48. — ders., Henri Bremond und die religiöse Verwirklichung. In: Christliche Verwirklichung. Festschrift für R. Guardini. Rothenfels am Main (Burgverlag) o. J. p. 277—284.

Sinne des Wortes".[30]) Wer „realisiert" das Christentum intensiver als der Heilige? So ist die Vie de Rancé in viel stärkerem Maße vom „Geist des Christentums" getragen als das Génie du Christianisme. Chateaubriand setzt sich ja mit dem Heiligen auseinander, versucht ja, ihn darzustellen. — Wie und wodurch diese Wandlung sich vollzogen hat, wissen wir nicht, vielleicht unter dem ständigen Einfluß Pascals? Vielleicht durch die Beschäftigung mit dem Heiligen?[31]) Aber das sind nur vage Vermutungen. Den Heiligen darzustellen, ist ein Versuch geblieben, aber der Ansatz ist da. Damit entfernt er sich von dem ästhetischen, sozialen und säkularisierten Christentum des Génie du Christianisme und nähert sich dem durch die Überlieferung erhärteten Christentum[32]). Er nähert sich damit auch Pascal. Der Gipfel, zu dem die Pensées führen, ist der ordo caritatis, auch „l'ordre de la sainteté". (fr. 793.) Ihr Mittelpunkt ist Jesus-Christus, der Heilige schlechthin. — In Chateaubriands letztem Werk ist mehr als in allen übrigen Schriften vom Geiste dessen, der sein Denken durch fast 50 Jahre hindurch beeinflußte. Denn beide sind nur zu definieren von etwas, was über sie hinausgeht, umfassender ist als sie, beide sind jetzt nur zu begreifen von dem konkreten Ort aus, an dem sie stehen. Beider Sein ist jetzt untrennbar vom Christentum. — Man kann keine geradlinigen Parallelen ziehen zwischen Pascal und dem Chateaubriand der Vie de Rancé. Es ist ein Unterschied, und zwar ein bedeutender, da. Denn von Pascal gilt das eben Gesagte in vollendetem Umfang, von Chateaubriand in weit geringerem Maße. Bei Pascal ist Vollendung und Fülle, was bei Chateaubriand Anfang ist. D a ß beiden die Wirklichkeit der Heilsordnung aufging, das einigt sie, w i e und in welchem Umfang, das trennt sie.

Die Vie de Rancé ist zweifellos das aufschlußreichste Werk Chateaubriands, weil es die zwei für ihn bezeichnenden Seiten enthält: Die Art, wie er Rancé sieht und darstellt, zeugt für den im autonomen, sich selbst setzenden Menschen gipfelnden Geist, der durch Chateaubriands ganze Werke zu verfolgen war. Daß er versuchte, den Heiligen zu gestalten, beweist, daß ihm am Ende seines Lebens der Geist des Christentums in seiner Konkretheit und Fülle irgendwie aufgeleuchtet ist.

---

[30]) H. Platz, Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Bedeutungsentwicklung von réaliser. p. 47.

[31]) Vom Génie du Christianisme sagt Chateaubriand in den Mémoires d'Outre-Tombe, er habe sich dabei nicht genug vom Leben der Heiligen inspirieren lassen. „Je n'ai pas tiré un parti suffisant des vies des saints et des légendes; elles w'offraient pourtant des histores merveileusses: en y choisissant avec goût, on y pouvait faire une moisson abondante." (Mémoires. II, 286.) Ist die Vie de Rancé diese „moisson abondante"?

[32]) Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, daß er die Autorität der Kirche anerkennt. Das zeigt sein Abrücken von Lamennais. vgl. Oeuvr. X, 516.

Schlußbemerkungen.

Wie Pascal fast 50 Jahre hindurch ein wesentliches Element in Chateaubriands Werken war, versuchte ich zu zeigen. Es war weniger eine unmittelbare Übernahme von Gedanken Pascals festzustellen, sondern ein ständiger Einfluß, eigenes Verarbeiten, Einbeziehen eines anderen fremden Seins in das eigene Sein. Das vollzieht sich bei Chateaubriand keineswegs in einer geraden, regelmäßigen Entwicklung. Zwei Linien waren dabei zu beobachten.

Einmal steht Pascal Chateaubriand garnicht gegenüber als ein unbedingt anderer. Vielmehr sieht Chateaubriand sich in Pascal hinein, identifiziert sich mit ihm. Die charakteristischen Begriffe der Pensées sind auch in seinen Werken äußerst wichtige Elemente, aber er deutet sie nach seiner Weise um. Wenn er immer wieder von grandeur und misère, vor allem von misère, spricht, so ist der erste Eindruck: Chateaubriand hat Entscheidendes von Pascal übernommen. Aber dann wird sofort klar: Pascal gab mit den Worten grandeur und misère eine Antwort auf die Frage nach dem Sein des Menschen. Chateaubriand bezeichnet mit grandeur Erfolg, Macht, Glück, mit misère ein allgemeines Gefühl der Schmerzlichkeit, des klagenden Weltschmerzes. Bei Pascal geht es um das Sein, bei Chateaubriand um das Bewußtsein. Darüber hinaus deutet Chateaubriand Pascal, indem er ihm seine Auffassung von misère unterschiebt. Daher kann er ihn als den „melancholischen" hinstellen, d. h. in seiner Sprache: als den „schmerzlichen". So kommt eine Identifizierung zwischen Chateaubriand und Pascal zustande.

Wir können jetzt den geistigen Ort Chateaubriands bestimmen, es ist die Romantik. Die Romantik hat eine ungeheure Aufweitung und Bereicherung gebracht, indem sie alles in den Erlebnisbereich einbezog. Es gibt nichts, in das der Romantiker sich nicht hineinprojizieren, womit er sich nicht identifizieren kann: sei es die Natur, ein anderer Mensch, Gott — also alles, d. h. aber letzten Endes das Nichts. Chateaubriand verkörpert im Génie du Christianisme restlos diese romantische Haltung, in den späteren Werken mehr oder weniger stark. Durch ihn, durch seine Identifizierung mit Pascal, ist der „romantische Pascal" in die französische Literatur gekommen: jener Pascal, der in dem (ihm angedichteten) tragischen Konflikt zwischen Denken und Glauben sich für den Glauben entschied, — noch Sully-Prudhomme vertritt diese Auffassung, — und dem ein Zug leidender Schmerzlichkeit anhaftet.

Eine zweite Linie ist von der sehr viel deutlicheren ersten, die wir die „romantische" nennen können, zu unterscheiden. Ich meine damit die

Versuche Chateaubriands, Pascal in seiner geistigen Existenz zu erfassen. Es ist eigenartig, wie seit dem Génie du Christianisme dieses eigentliche Ringen um Pascal beginnt, und wie etwas davon in allen weiteren Schriften zu finden ist. Das Sein Pascals ist nur zu begreifen vom Christentum aus. Pascal steht im konkreten Christentum, wie es in der Kirche überliefert ist und weitergetragen wird. An einigen wenigen Stellen ist es Chateaubriand gelungen, Pascal in seiner christlichen Existenz zu schauen und darzustellen. Aber die zweite Linie, die wir die „christliche" nennen können, wird von der ersten fast ganz verdeckt.

Daß die romantische Linie überwiegt und so überwiegt, wirft kein allzu günstiges Licht auf die Richtung in der religiösen Erneuerungsbewegung der französischen Romantik, die von Chateaubriand beeinflußt ist. Nicht das gibt den Ausschlag, daß religiöses Gefühl, religiöse Begriffe, fromme Bräuche in das Bewußtsein rücken, daß einer seine subjektive Auffassung in das Christentum hineinträgt, das Christentum zu einer gesellschaftlichen Angelegenheit macht, sondern einzig und allein ist entscheidend, ob das Christentum in seiner Fülle, Geschlossenheit und Ganzheit, so wie Jesus-Christus es konstituierte, bestimmend und richtunggebend ist. Gemessen an diesem Maßstab, ist Pascal voll und ganz Christ, bei Chateaubriand sind Ansätze dazu da, aber im allgemeinen steht er in jener anderen Ebene, worin das Individuum der Orientierungspunkt geworden ist. Von Chateaubriand können wir auf seine Zeit, namentlich, soweit sie sich literarisch äußerte, schließen. Wir dürfen verallgemeinern, weil er repräsentativ dafür ist, wie kaum je einer war. So wird die Untersuchung über Chateaubriand und Pascal ein Beweis dafür, wie stark das französische Christentum zu Anfang des 19. Jahrhunderts — zum mindesten, soweit es einen Niederschlag in der Literatur fand — von dem im Menschen kulminierenden Zeitgeist beeinflußt war.

Berichtigung.

Durch ein Versehen des Setzers sind bei den Wörtern cœur und Oeuvr. die Buchstaben œ getrennt gedruckt worden (oe).

Literatur.

1. Quellen.

Chateaubriand F.-R., Oeuvres complètes. Nouv. Ed. précédée d'une étude littéraire sur Chateaubriand par Sainte-Beuve. 12 vol. Paris (Garnier) o. J.

— Mémoires d'Outre-Tombe. Nouv. Ed. avec une introduction . . . par E. Biré. 6 vol. Paris (Garnier) o. J.

— Correspondance générale, publ. par L. Thomas. 5 vol. Paris (Champion) 1912.

— Lettres à Mme Récamier pendant son ambassade à Rome, publ. par E. Beau de Loménie. Paris (Plon) 1929.

— Lettres inédites à Baudus. 1798—1802. publ. par B. Desveaux. In: Revue Bleue, 1er juin 1929, p. 321—327.

— Amour et vieillesse. Reproduction en phototypie du ms. autographe de la Bibl. nat. avec une introduction et une étude sur Chateaubriand romanesque et amoureux par V. Giraud. Paris (Champion) 1922.

Durfort Ctesse de, Le „Petit Cahier" de Chateaubriand. In: R. D. M. 1er févr. 1933. p. 557—573.

Feugère A., Fragments inédits des Mémoires d'Outre-Tombe. In: R. H. L. 16e année. 1909. p. 329—347, p. 373—591.

Pascal B., Oeuvres, publ. par L. Brunschvicg et P. Boutroux. 11 vol. (Les grands écrivains de la France. 50, 1—11.) Paris (Hachette) 1908—1914.

— Pensées, publ. par L. Brunschvicg. 3 vol. 3me tirage. (Les grands écrivains de la France. 50, 12—14.) Paris (Hachette) 1925.

2. Darstellungen.

Amoudru B., Des „pascalins" aux „pascalisants". La vie posthume des Pensées. Paris (Bloud et Gay) 1936.

Baldensperger F., Chateaubriand et l'émigration française à Londres. In: R. H. L. 1907. p. 585—627.

— Le mouvement des idées dans l'émigration française (1789—1815). 2 vol. Paris (Plon) 1924.

Bardoux A., La comtesse Pauline de Beaumont. Paris (C. Lévy) 1884.

Bauer H., Pascal et Nietzsche. In: Revue germanique, janv.-févr. 1914. p. 1—52.

Beaunier A., Le roman d'une amitié. Joseph Joubert et Pauline de Beaumont. Paris (Perrin) 1924.

Bérenger H., Chateaubriand héros de l'aventure romantique. Paris (Hachette) 1931.

Bergson H., La philosophie française. In: Revue de Paris, 15 mai 1915. p. 236—257.

Bertrin G., La sincérité religieuse de Chateaubriand. Paris (Lecoffre) 1899.

Biré E., Les dernières années de Chateaubriand. (1830—1848). Paris (Garnier) o. J.

Blondel M., Le Jansénisme et l'Anti-Jansénisme de Pascal. In: R. D. M. 1923. p. 17—163.

Bremond H., En prière avec Pascal. Paris (Bloud et Gay) 1923.

— Histoire littéraire du sentiment religieux en France. IV: La conquête mystique. L'école de Port-Royal. Paris (Bloud et Gay) 1923.

— L'Abbé Tempête. Armand de Rancé, réformateur de la Trappe. Paris (Hachette) 1929.

Brunetière F., Le mouvement littéraire au XIXe siècle, à propos d'un livre récent. In: R. D. M. 15 oct. 1889. p. 867—914.

Buche J., L'école mystique de Lyon 1776—1847. Paris (Alcan) 1935.

Cherel A., Fénelon au XVIIIe siecle en France (1715—1820). Paris (Hachette) 1917.

— Rancé. Paris (Flammarion) 1930.

— De Télémaque à Candide. Paris (Gigord) 1933.

Chevalier J., Pascal. Paris (Plon) 1922.

Collas G., Quelques problèmes touchant Chateaubriand. A propos de publications récentes. In: Annales de Bretagne XXXVII. Années 1925 bis 1926. p. 150—181.

Deininger F., Blaise Pascals Menschenidee. In: Das Bild vom Menschen, Festschrift für F. Tillmann. Düsseldorf (Schwann) 1934. p. 69—91.

Denis J., Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVIIe siècle. Caen (Le Blanc-Hardel) 1884.

Dollinger A., Les Etudes historiques de Chateaubriand. Paris (Les Belles-Lettres) 1932.

Dubedout E., Le sentiment chrétien dans la poésie romantique. Thèse. Paris (Poussièlgue) 1901.

Dubois, Histoire de l'Abbé de Rancé et de sa réforme. 2 vol. Paris (Bray) 1866.

Durry M.-J., L'ambassade romaine de Chateaubriand. Paris (Champion) 1927.

— La vieillesse de Chateaubriand. 1830—1848. Thèse. 2 vol. Paris (Le Divan) 1933.

— En marge des Mémoires d'Outre-Tombe. Fragments inédits. Thèse complémentaire. Paris (Le Divan) 1933.

Friedrich H., Das antiromantische Denken im modernen Frankreich. München (Hueber) 1935.

— Pascals Paradox. Das Sprachbild einer Denkform. In: Z. R. Ph. Juni 1936. LVI, 3 und 4. p. 322—371.

Fuerth M., Die Idee der Caritas bei Pascal. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 10. Jgg. Heft 4. p. 629—647.

— Caritas und Humanitas. Stuttgart (Frommann) 1933.

Gillot H., Chateaubriand. Ses idées, son action, son oeuvre. Paris (Les Belles-Lettres) 1934.

Giraud V., Chateaubriand. Etudes littéraires. Paris (Hachette) 1904.

— Nouvelles Etudes sur Chateaubriand. Paris (Hachette) 1912.

— Passions et romans d'autrefois. Paris (Champion) 1925.

— Le christianisme de Chateaubriand. 2 vol. Paris (Hachette) 1925—1928.

Gruehn W., Religionspsychologie. Breslau (Hirt) 1926.

Guardini R., Die religiöse Entscheidung im Leben Pascals. In: Hochland. XXX, 1. p. 23—34; 167—176.

— Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal. Leipzig (Hegner) 1935.

Hazard P., La crise de la conscience européenne (1680—1715). 3 vol. Paris (Boivin) 1935.

Janet P., La philosophie catholique en France au XIXe siècle. Chateaubriand et le Génie du Christianisme. In: R. D. M. 15 mars 1890. p. 391—423.

Jovy E., Etudes pascaliennes. IV: Investigations péripascaliennes. Paris (Vrin) 1928.

Landsberg P. L., Pascals Berufung. Bonn (Cohen) 1929.

Laros M., Das Glaubensproblem bei Pascal. Düsseldorf (Schwann) 1918.

Le Febvre Y., Le Génie du Christianisme. Paris (Malfère) 1929.

Lemaître J., Chateaubriand. Paris (C. Lévy) 1912.

Le Savoureux H., Chateaubriand. Paris (Rieder) 1930.

Madaule J., La vieillesse de Chateaubriand. In: La vie intellectuelle. 7e année. 10 mai 1935. p. 484—504.

Marcellus, Chateaubriand et son temps. Paris (M. Lévy) 1859.

Marin S., Histoire de la vie et des ouvrages de M. de Chateaubriand. 2 vol. Paris (Vimont) 1832.

Monod A., De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802. Paris (Alcan) 1916.

Moreau P., Chateaubriand. L'homme et la vie, le génie et les livres. Paris (Garnier) 1927.

— Le romantisme. Paris (Gigord) 1932.

— La conversion de Chateaubriand. Paris (Alcan) 1933.

Perrens F.-T., Les libertins en France au XVIIe siècle. Paris (C. Levy) 1899.

Pierrot P., Chateaubriand et Pascal. In: La revue générale. 15 août 1929. p. 129—155.

Platz H., Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Bedeutungsentwicklung von réaliser. In: Rheinische Beiträge zur Durchführung der Schulreform in den neueren Sprachen, hg. von W. Göcking und K. Schümmer. Heft 6. p. 35—48. Frankfurt (Main) (Diesterweg) 1932.

— Henri Bremond und die religiöse Verwirklichung. In: Christliche Verwirklichung. Festschrift für R. Guardini. p. 277—284. Rothenfels (Main) (Burgverlag) o. J.

Pommier J., La conversion de Chateaubriand. In: Europe. 15 mai 1927. Bd. 14, Nr. 53. p. 118—123.

Rauh F., La philosophie de Pascal. In: R. M. M. 1923. p. 307—344.

Ravaisson F., La philosophie de Pascal. In: R. D. M. 15 mars 1887. p. 399 — 429.

Rouff M., La vie de Chateaubriand. Paris (Gallimard) 1929.

Sainte-Beuve C. A., Critiques et portraits littéraires. Paris (Bocquet) 1841. III, 1—56: M. Ballanche.

— Portraits contemporains. 5 vol. Paris (Lévy) 1870—1871. V, 193—225: Pensées de Pascal.

— Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire. 2 vol. Nouv. Ed. Paris (C. Lévy) 1889.

— Port-Royal. 10 vol. Paris (La Connaissance) 1926—1932.

Schmitt C., Politische Romantik. München (Duncker und Humblot) 1919.

Scholz H., Eros und Caritas. Halle (Niemeyer) 1929.
Strowski F., Pascal et son temps. 3 vol. Paris (Plon) 1908—1910.
— Les Pensées de Pascal. Paris (Mellotté) 1930.
De La Valette-Montbrun A., Maine de Biran, critique et disciple de Pascal. Paris (Alcan) 1914.
Valéry P., Variété. Paris (Gallimard) 1924. p. 137—155: Variation sur une „Pensée".
Viatte A., Le catholicisme chez les romantiques. Paris (Boccard) 1922.
— Les sources occultes du romantisme. 2 vol. Paris (Champion) 1928.
Villemain, Mélanges historiques et littéraires. Paris (Ladvocat) 1827. I, 346—376: De Pascal, considéré comme écrivain et comme moraliste.

Bei längeren Fragmenten Pascals ist außer den Nummern der Pensées die Seitenzahl angegeben.

Bei Zitaten aus Chateaubriands Génie du Christianisme ist der Band- und Seitenzahl die Angabe von Teil, Buch und Kapitel vorangestellt.

Die Zeitschriften sind in der allgemein üblichen Weise abgekürzt, also z. B. R. D. M. = Revue des deux mondes, u. s. w.

Lebenslauf.

Am 22. Januar 1905 wurde ich, Paula Hey, römisch-katholischer Religion, als Tochter des Postdirektors Richard Hey und seiner Ehefrau Paula, geb. Renner, in Emmerich geboren. Von Ostern 1911 bis Herbst 1912 besuchte ich die Martini-Volksschule in Emmerich, von Herbst 1912 bis Ostern 1921 das Lyzeum St. Antonius in Bad Godesberg, von Ostern 1921 bis Ostern 1922 die Frauenschule derselben Anstalt, dann, nach dreijähriger Unterbrechung — in dieser Zeit betätigte ich mich in der sozialen Fürsorge — von Herbst 1925 bis Ostern 1928 die städtische Studienanstalt in Bonn, wo ich am 3. März 1928 die Reifeprüfung bestand. Am 23. März 1929 legte ich am städtischen Gymnasium in Bonn eine Ergänzungsprüfung im Griechischen ab, und am 15. Juli 1929 erwarb ich an dem der Universität angegliederten Institut de français moderne in Freiburg (Schweiz) das Certificat d'etudes élémentaires de langue française. Ich studierte Französisch, Geschichte, Deutsch und Philosophie, und zwar in Bonn im Sommer- und Wintersemester 1928, in Freiburg (Schweiz) im Sommersemester 1929, in Paris im Wintersemester 1929 und wieder in Bonn von 1930 bis 1933. Die mündliche Prüfung bestand ich am 17. Juni 1936.

Allen meinen akademischen Lehrern bin ich zu Dank verpflichtet, ganz besonders danke ich Herrn Professor Dr. Platz für manche Anregung und für die Überlassung der Arbeit.